LA ISLA DESIERTA Y OTROS TEXTOS

Textos y entrevistas (1953-1974)

Gilles Deleuze

PRE-TEXTOS

GILLES DELEUZE (1925-1995) es una de las figuras más relevantes del pensamiento del siglo XX. Miembro de la brillante generación francesa de intelectuales neonietzscheanos o post-estructuralistas que renovó el panorama filosófico en las décadas de 1960 y 1970 (Derrida, Foucault o Lyotard), es autor de una larga serie de monografías magistrales sobre pensadores clave de nuestra tradición (Spinoza, Proust, Kant, Nietzsche, Bergson, Foucault, Hume, Leibniz) y ha compuesto una obra filosófica originalísima y de amplia influencia internacional (*Diferencia y repetición, Lógica del sentido*), que culminó en sus colaboraciones con Pierre-Félix Guattari, de las que destacan *El Anti-Edipo, Mil Mesetas* (aparecido en castellano en esta misma editorial) y *¿Qué es la filosofía?*. Pre-textos ha publicado también sus libros *Rizoma, Diálogos* (con Claire Parnet), *Conversaciones, Pericles y Verdi* y el artículo "Bartleby o la fórmula" (en *Preferiría no hacerlo. Ensayos sobre Bartleby*).

JOSÉ LUIS PARDO es colaborador de diversas publicaciones periódicas y ha traducido al castellano obras de filosofía contemporánea (Serres, Deleuze, Levinas, Debord, Jameson). Es autor, entre otros ensayos, de *La metafísica. Preguntas sin respuesta y problemas sin solución*, Montesinos, Barcelona, 1989; *La banalidad*, Anagrama, Barcelona, 1989; *Las formas de la Exterioridad*, Pre-Textos, Valencia, 1992; "Bartleby o de la humanidad", en *Preferiría no hacerlo. Ensayos sobre Bartleby*, Pre-Textos, Valencia, 2000; un diálogo con Fernando Savater, *Palabras cruzadas*, Pre-Textos, 2003; *La intimidad* (2ª edición), Pre-Textos, 2004; *Fragmentos de un libro anterior*, Universidad de Santiago de Compostela, 2004 y *La regla del juego. Sobre la dificultad de aprender filosofía*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2004.

LA ISLA DESIERTA

LA ISLA DESIERTA Y OTROS TEXTOS

Textos y entrevistas (1953-1974)

Gilles Deleuze

Edición preparada por David Lapoujade

Versión castellana de José Luis Pardo

PRE-TEXTOS

Esta obra se benefició del P. A. P. GARCÍA LORCA,
Programa de Publicación del Servicio de Cooperación y de Acción Cultural
de la Embajada de Francia en España
y del Ministerio francés de Asuntos Exteriores

Ouvrage publié avec le concours du
Ministère Français chargé de la Culture –Centre National du Livre

La reproducción total o parcial de este libro, no autorizada por los editores, viola derechos reservados. Cualquier utilización debe ser previamente solicitada.

Primera edición: febrero de 2005

Diseño cubierta: Pre-Textos (S. G. E.)

Título de la edición original en lengua francesa:
L'île déserte et autres textes
Textes et entretiens 1953-1974
(édition préparée par David Lapoujade)

De la traducción: © José Luis Pardo Torío

© Les Éditions de Minuit, 2002

© de la presente edición:
PRE-TEXTOS, 2005
Luis Santángel, 10
46005 Valencia

IMPRESO EN ESPAÑA / PRINTED IN SPAIN
ISBN: 84-8191-651-X
Depósito legal: V-466-2005

Guada Impresores, S. L. - Tel. 96 151 90 60 - Pol. Ind. de Aldaia
46960 Aldaia (Valencia)

ÍNDICE

PRESENTACIÓN 9

1. CAUSAS Y RAZONES DE LAS ISLAS DESIERTAS 15
2. JEAN HYPPOLITE, *LÓGICA Y EXISTENCIA* 21
3. INSTINTOS E INSTITUCIONES 27
4. BERGSON. *1859-1941* 31
5. LA CONCEPCIÓN DE LA DIFERENCIA EN BERGSON 45
6. JEAN JACQUES ROUSSEAU, PRECURSOR DE KAFKA, DE CÉLINE Y DE PONGE 71
7. LA IDEA DE GÉNESIS EN LA ESTÉTICA DE KANT 77
8. RAYMOND ROUSSEL O EL HORROR AL VACÍO 97
9. AL CREAR LA PATAFÍSICA, JARRY ABRIÓ EL CAMINO A LA FENOMENOLOGÍA 101
10. «ÉL FUE MI MAESTRO» 105
11. FILOSOFÍA DE LA SERIE NEGRA 109
12. GILBERT SIMONDON: *EL INDIVIDUO Y SU GÉNESIS FÍSICO-BIOLÓGICA* 115
13. EL HOMBRE: UNA EXISTENCIA DUDOSA 121
14. EL MÉTODO DE DRAMATIZACIÓN 127
15. CONCLUSIONES SOBRE LA VOLUNTAD DE PODER Y EL ETERNO RETORNO 155
16. LA CARCAJADA DE NIETZSCHE 167
17. MÍSTICA Y MASOQUISMO 171
18. SOBRE NIETZSCHE Y LA IMAGEN DEL PENSAMIENTO 177
19. GILLES DELEUZE HABLA DE LA FILOSOFÍA 187
20. SPINOZA Y EL MÉTODO GENERAL DE M. GEROULT 191
21. FALLA Y FUEGOS LOCALES 205
22. HUME 213
23. ¿CÓMO RECONOCER EL ESTRUCTURALISMO? 223
24. TRES PROBLEMAS DE GRUPO 251

25. «LO QUE LOS PRESOS ESPERAN DE NOSOTROS...» 263
26. LOS INTELECTUALES Y EL PODER 267
27. APRECIACIÓN 277
28. DELEUZE Y GUATTARI SE EXPLICAN... 279
29. HÉLÈNE CIXOUS O LA ESCRITURA ESTROBOSCÓPICA 295
30. CAPITALISMO Y ESQUIZOFRENIA 297
31. ¿CUÁLES SON TUS "MÁQUINAS DESEANTES"? 309
32. SOBRE LAS CARTAS DE H.M. 311
33. LO FRÍO Y LO CÁLIDO 315
34. PENSAMIENTO NÓMADA 321
35. SOBRE EL CAPITALISMO Y EL DESEO 333
36. CINCO PROPUESTAS SOBRE EL PSICOANÁLISIS 347
37. CARAS Y SUPERFICIES 355
38. PREFACIO A *L'APRÈS-MAI DES FAUNES* 359
39. EL ARTE DE PLANTAR 365

BIBLIOGRAFÍA GENERAL DE ARTÍCULOS (1953-1974) 368
ÍNDICE ONOMÁSTICO 375

PRESENTACIÓN

Este primer volumen recoge la práctica totalidad de los textos de Gilles Deleuze publicados en Francia y en otras partes del mundo entre 1953 y 1974, desde la aparición de *Empirismo y subjetividad*, su primera obra, hasta los debates que siguieron a la publicación de *El Anti-Edipo*, escrito con Félix Guattari. La recopilación se compone principalmente de artículos, ponencias, prefacios, entrevistas o conferencias ya publicadas, pero que no figuran en ninguna obra de Deleuze.

Para evitar imponer una orientación previa al sentido de los textos, hemos adoptado un orden estrictamente cronológico. Una clasificación temática habría presentado la ventaja de inscribirse en la línea de la compilación *Pourparlers* [trad. cast. *Conversaciones*, ed. Pre-Textos, Valencia, 1995] y de un proyecto de bibliografía preparado alrededor de 1989,[1] pero habría tenido el inconveniente, mayor, de suscitar la ilusión de una suerte de libro «de» Deleuze, o que Deleuze tuviera en proyecto.

Las únicas condiciones establecidas por Deleuze –que, evidentemente, hemos respetado– son las siguientes: no recoger textos anteriores a 1953, ni tampoco publicaciones póstumas o inéditos. No obstante, aparecen algunos textos que se publican por primera vez en este volumen, pero todos ellos se mencionan en el esbozo bibliográfico de 1989.

Esta compilación aspira a poner a disposición de los lectores textos a menudo poco accesibles, dispersos en revistas, periódicos, obras colectivas, etcétera Hemos excluido de este conjunto algunos textos, por razones evidentes:

---

[1] En 1989, Deleuze reunió y clasificó el conjunto de sus trabajos, incluidos los libros, de acuerdo con una serie de temas generales: «I. De Hume a Bergson / II. Estudios clásicos / III. Estudios nietzscheanos / IV. Crítica y Clínica / V. Estética / VI. Estudios cinematográficos / VII. Estudios contemporáneos / VIII. Lógica del Sentido / IX. El Anti-Edipo / X. Diferencia y Repetición / XI. Mil Mesetas».

– publicaciones anteriores a 1953;
– clases, cualquiera que sea su formato (publicadas según transcripciones de material sonoro o resumidas por el propio Deleuze, como por ejemplo el curso de 1959-1960 sobre Rousseau, abreviado por Deleuze para el Centro de Documentación Universitaria de la Sorbona);
– artículos que Deleuze reelaboró en sus otros libros (por ejemplo, «Invertir el platonismo», que figura como apéndice de *Lógica del sentido*). Las correcciones aportadas no son nunca tan decisivas como para justificar una reedición del artículo en su forma inicial;
– recensiones sobre obras para revistas especializadas que a menudo se reducen a unas pocas líneas (a excepción de los textos nº 3, 12, 21, más largos y exponentes de un interés preciso por parte de Deleuze);
– extractos de textos (pasajes de cartas, transcripciones de conversaciones, agradecimientos, etcétera).

Por comodidad, el orden cronológico sigue la fecha de aparición, y no la –conocida o supuesta– de redacción.

En cada caso hemos reproducido la versión inicial del texto, añadiendo las correcciones usuales. De todos modos, y en la medida en que Deleuze redactaba todas sus entrevistas, hemos conservado ciertas características propias de su escritura (puntuación, uso de mayúsculas, etcétera).[2]

No hemos querido recargar los textos con notas. Nos hemos limitado a dar algunas precisiones biográficas a la entrada de cada uno de los textos, cuando podían contribuir a aclarar las circunstancias de un texto o de una colaboración. A falta de indicaciones lo suficientemente precisas, a veces hemos puesto un título a algunos artículos que no lo tenían, especificándolo en cada ocasión. Igualmente, hemos precisado las referencias de algunas citas cuando no estaban en los textos. Las notas del editor están marcadas mediante letras[T].

Se hallará al final del volumen un índice general de nombres y una bibliografía completa de todos los artículos publicados en el período 1953-1974.

Un segundo volumen, en preparación, recogerá los textos de 1975 a 1995, bajo el título *Dos regímenes de locos y otros textos*. Algunas notas remiten a él bajo las siglas DRL, seguidas del título del texto.

---

[2] Únicamente el texto nº 31 y la discusión del texto nº 37 son transcripciones de conversaciones orales –publicadas en revistas italianas– y no fueron, por tanto, redactados por Deleuze. A falta de las grabaciones originales en francés, presentamos las traducciones.

[T] Las notas del traductor aparecen integradas en las del editor cuando se reducen a simples precisiones bibliográficas, y señaladas –como ésta misma– con una T cuando no es así.

Agradecimientos

He de mostrar ante todo mi profundo agradecimiento a Fanny Deleuze por la confianza y amistad de las que me ha dado pruebas a lo largo de este trabajo. Es innecesario decir que sin su ayuda e indicaciones esta compilación no habría llegado a ver la luz. También tengo que agradecer a Emilie y Julien Deleuze su constante apoyo.

Quiero igualmente dar las gracias a Jean-Paul Manganaro y a Giorgio Passerone por su amistosa y preciosa colaboración; a Daniel Defert por sus consejos; y a Philippe Artières, responsable del Centro Michel Foucault, por su ayuda.

Finalmente, este trabajo le debe mucho a la indispensable labor bibliográfica llevada a cabo por Timothy S. Murphy. Quiero agradecerle su importante apoyo.

DAVID LAPOUJADE

1

CAUSAS Y RAZONES DE LAS ISLAS DESIERTAS*

Dicen los geógrafos que hay dos clases de islas. Se trata de una observación preciosa para la imaginación, porque encuentra en ella la confirmación de lo que ya sabía de otro modo. Y no es éste el único caso en el que la ciencia materializa la mitología y la mitología anima la ciencia. *Las islas continentales* son islas accidentales, derivadas: se han separado de un continente, han nacido de una desarticulación, de una erosión, de una fractura, y han resistido la absorción de aquello que las retenía. *Las islas oceánicas* son islas originarias, esenciales: cuando se han constituido a partir de formaciones de coral, nos ofrecen un auténtico organismo; cuando surgen de erupciones submarinas, aportan a la superficie el movimiento de las profundidades; algunas emergen lentamente; otras desaparecen y reaparecen, sin que haya tiempo suficiente para que nadie se las anexione. Estas dos clases de islas, continentales y oceánicas, dan testimonio de una profunda oposición entre el océano y la tierra. Unas nos recuerdan que el mar está sobre la tierra, aprovechando el menor hundimiento/deslizamiento de las estructuras más elevadas; las otras nos recuerdan que la tierra está siempre ahí, bajo el mar, reuniendo fuerzas para horadar la superficie. Hemos de reconocer que, en general, los elementos se repelen, tienen horror unos de otros. Lo que no tiene nada de tranquilizador. Que una isla esté desierta ha de parecernos algo *filosóficamente* normal. El hombre no puede vivir, en condiciones de seguridad, más que si se supone acabado (o al menos dominado) el combate entre la tierra y el agua. A estos dos elementos los quiere llamar «padre y madre», distribuyendo los sexos de acuerdo con sus

* Texto manuscrito de los años cincuenta, inicialmente destinado a un número especial consagrado a las islas desiertas por la revista *Nouveau Fémina*. Este texto no se ha publicado nunca. Figura, en la bibliografía esbozada por Deleuze en 1989, bajo la rúbrica «Diferencia y repetición» (véase la presentación).

ensoñaciones. Debe convencerse a medias de que no existe ese tipo de combate, hacer como si ya hubiese terminado. La existencia de islas es, en cierto modo, la refutación de ese punto de vista, de ese esfuerzo o de esa convicción. Nunca dejará de sorprendernos que Inglaterra esté poblada, ya que el hombre no puede vivir en una isla si no es a costa de olvidar lo que representa. Las islas son de antes de los hombres, o para después de ellos.

Pero todo esto que la geografía nos dice acerca de las dos clases de islas, la imaginación ya lo sabía por su cuenta y de otro modo. El impulso que empuja al hombre hacia las islas contiene el doble movimiento que produce las islas en cuanto tales. Soñar con islas, ya sea con angustia o con alegría, es soñar con separarse, con estar separado, más allá de los continentes, soñar con estar solo y perdido, o bien es soñar que se retorna al principio, que se vuelve a empezar, que se recrea. Hay islas derivadas, pero la isla es también aquello hacia lo cual se deriva, así como hay islas originarias, pero *la isla también es el origen*, el origen radical y absoluto. Sin duda, separación y recreación no se excluyen, la separación requiere dedicación, es mejor separarse si se quiere recrear, pero una de estas dos tendencias es siempre dominante. Así pues, el movimiento de la imaginación de las islas recupera el movimiento de su producción, pero ambos tienen distinto objeto. Es el mismo movimiento, pero no el mismo móvil. Ya no es la isla la que se separa del continente, sino el hombre quien se encuentra separado del mundo al estar en la isla. No es ya la isla que surge del fondo de la tierra a través de las aguas, es el hombre quien recrea el mundo a partir de la isla y sobre las aguas. Por tanto, el hombre reinicia por cuenta propia los dos movimientos insulares, y puede asumirlos en una isla que no esté dotada de ese preciso movimiento: se puede derivar hacia una isla que, sin embargo, sea original, se puede crear en una isla que sea únicamente derivada. Pensándolo bien, ello nos da una nueva razón para que toda isla esté teóricamente desierta.

En efecto, para que una isla deje de estar desierta, no basta con que esté habitada. Si es cierto que el movimiento de los hombres hacia las islas repite el movimiento de las islas antes de los hombres, *los* hombres pueden ocuparlas, luego aún están desiertas, más desiertas aún, siempre que se hayan separado suficientemente, es decir absolutamente, siempre que sean suficientemente –es decir, absolutamente– creadores. En realidad nunca es así de hecho, aunque el náufrago se aproxima a esta condición. Pero basta con trasladar a la imaginación el movimiento que conduce al hombre a las islas para que sea así. Este movimiento sólo aparentemente rompe el carácter desierto de la isla, pues en realidad reemprende y prolonga el impulso que la produce como isla desierta; lejos de interrumpirlo, lo perfecciona, lo culmina. Bajo ciertas condiciones, que le ligan al propio movimiento de

las cosas, el hombre no solamente no rompe con el desierto, sino que lo consagra. Los hombres que llegan a la isla la ocupan realmente y la pueblan pero, en realidad, si han llegado a estar lo suficientemente separados y a ser lo suficientemente creadores, no harán otra cosa más que otorgar a la isla una imagen dinámica de sí misma, una consciencia del movimiento que la produce, hasta el punto de que, a través del hombre, la isla tomará finalmente conciencia de sí misma como isla desierta y sin hombres. La isla no es otra cosa que el sueño de los hombres, y los hombres la mera conciencia de la isla. Y, una vez más, basta una condición para ello: que el hombre se retrotraiga hasta el movimiento que le conduce a la isla, movimiento que repite y prolonga el impulso que produjo la isla. De modo que la geografía y la imaginación formarían una unidad. Claro que, a la pregunta favorita de los antiguos exploradores –«¿Qué seres existen en la isla desierta?»– sólo cabe responder que allí existe ya el hombre, pero un hombre extraño, absolutamente separado, absolutamente creador, en definitiva una Idea de hombre, un prototipo, un hombre que sería casi un dios, una mujer que sería casi una diosa, un gran Amnésico, un Artista puro, consciencia de la Tierra y del Océano, un enorme ciclón, una hermosa hechicera, una estatua de la Isla de Pascua. Esta criatura de la isla desierta sería la propia isla desierta en cuanto que imagina y refleja su movimiento primario. Conciencia de la tierra y del océano, eso es la isla desierta, dispuesta a reiniciar el mundo. Pero como los hombres, incluso los más voluntariosos, no llegan a ser idénticos al movimiento que les arroja a la isla, no incorporan el movimiento que la produce, y se encuentran con la isla siempre desde fuera, y su presencia fáctica es lo contrario del desierto. La unidad de la isla y su habitante no es, por tanto, una unidad real, sino imaginaria, como la idea de mirar detrás de la cortina cuando no se está detrás de ella. Por lo demás, es dudoso que la imaginación individual pueda elevarse por sí sola a esta admirable identidad, veremos que se precisa la imaginación colectiva en lo que posee de más profundo, en los ritos y en las mitologías.

En los hechos mismos encontramos una confirmación, aunque sea negativa, de todo lo anterior, simplemente pensando lo que una isla desierta es realmente, geográficamente. La isla, y con más razón la isla desierta, es una noción extremadamente pobre o débil desde el punto de vista de la geografía; su estatuto científico es muy frágil. De ahí su superioridad. El conjunto de las islas no constituye ninguna unidad objetiva, y menos aún en el caso de las islas desiertas. Ciertamente, el suelo de la isla desierta puede ser extremadamente pobre. Además de estar desierta, puede ser un desierto, aunque no lo sea necesariamente. El desierto propiamente dicho está deshabitado en la medida en que no reúne *de iure* las condiciones capaces de hacer posible la vida vegetal, animal o humana. Por el contrario, el que la

isla desierta permanezca deshabitada no es más que un hecho circunstancial, es decir, concerniente a su entorno. La isla es aquello que el mar rodea, lo que se rodea, es como un huevo. Huevo de mar, es redonda. Todo sucede como si la isla hubiese desplazado su desierto hacia fuera de sí misma. Lo desierto es el océano alrededor. En virtud de las circunstancias, y por razones distintas del principio del cual depende, las naves que pasan a lo lejos no se detienen en la isla. Más que desierta, está abandonada. Aunque pueda contener los mejores recursos, la fauna más ágil y la flora más vistosa, los más sorprendentes alimentos, los salvajes más vivos y al náufrago como su más preciado fruto, e incluso, durante un instante, el barco que viene a rescatarle, a pesar de todo esto no deja de ser una isla desierta. Sólo podría modificarse esta situación mediante una redistribución general de los continentes, del estado de la mar y de las líneas de navegación.

Lo que significa, una vez más, que la esencia de la isla desierta es imaginaria y no real, mitológica y no geográfica. Por ello mismo, su destino queda sometido a las condiciones humanas que hacen posible una mitología. La mitología no nace de la simple voluntad, y los pueblos llegan enseguida a no poder comprender sus mitos. En ese momento es cuando comienza la literatura. La literatura es el intento de interpretar muy ingeniosamente los mitos que no se comprenden, cuando ya no se comprenden porque no se sabe cómo soñarlos ni reproducirlos. La literatura es la concurrencia de los contrasentidos que la conciencia produce natural y necesariamente sobre los temas del inconsciente; y, como toda concurrencia, tiene su premio. Habría que mostrar el modo en que la mitología desfallece en este sentido y muere en dos novelas clásicas de la isla desierta, Robinson y Susana. *Susana y el Pacífico*[a] acentúa el aspecto separado de las islas, la separación de la joven que se encuentra en ella; Robinson señala el otro aspecto, el de la creación y el nuevo comienzo. Es cierto que la forma en que la mitología entra en quiebra es muy diferente en los dos casos. Con la Susana de Giraudoux, la mitología sufre una muerte dulce y graciosa; con Robinson, una muerte pesada. Es difícil imaginar una novela más aburrida, y es triste ver que aún la leen los niños. La visión del mundo de Robinson descansa únicamente sobre la propiedad, nunca se vio propietario más moralizante. La recreación mítica del mundo a partir de la isla desierta es sustituida por la recomposición de la vida cotidiana burguesa a partir de un capital. Todo sale del barco, nada se inventa, todo se aplica penosamente a la isla. El tiempo no es sino el necesario para que el capital rinda beneficios como resultado de un trabajo. Y la función providencial de Dios es la de garantizar las

[a] J. Giraudoux, *Suzanne et le Pacifique*, ed. Grasset, París, 1922, reed. en *Oeuvres romanesques complètes*, vol. I, Gallimard, París, col. Bibliothèque de la Pléiade.

ganancias. Dios reconoce a los suyos, la gente honrada, porque tienen buenas propiedades, y a los malos por sus malas propiedades, mal conservadas. El compañero de Robinson no es Eva, sino Viernes, dócil para el trabajo y contento de ser esclavo, enseguida asqueado de la antropofagia. Todo lector sensato desearía ver cómo finalmente se come a Robinson. Esta novela representa la mejor ilustración de la tesis que afirma el vínculo entre el capitalismo y el protestantismo. *Robinson Crusoe* desarrolla la quiebra y la muerte de la mitología en el puritanismo. Todo cambia con Susana. La isla es un conservatorio de objetos ya hechos, lujosos. La isla ofrece inmediatamente lo que la civilización ha tardado siglos en producir, en perfeccionar, en madurar. Pero también con Susana muere la mitología, aunque es verdad que de una manera parisina. Susana no tiene nada que recrear, la isla le da el doble de todos los objetos de la ciudad, de todos los escaparates de las tiendas, un doble inconsistente, separado de lo real, ya que no tiene la solidez que los objetos adquieren ordinariamente en las relaciones humanas en el terreno de la compra-venta, del intercambio y del regalo. Es una joven sosa; su compañero no es Adán, sino unos cadáveres jóvenes, y cuando vuelva a encontrarse con los hombres los amará con un amor uniforme, a la manera de los clérigos, como si el amor fuese su umbral de percepción mínimo.

Hay que recuperar la vida mitológica de la isla desierta. Sin embargo, incluso en su bancarrota, Robinson nos da una indicación: le hacía falta, para empezar, un capital. En cuanto a Susana, ella estaba ante todo separada. Ni el uno ni la otra podían ser elementos para una pareja. Hay que restituir estas tres indicaciones a su pureza mitológica y volver al movimiento de la imaginación que hace de la isla desierta un modelo, un prototipo del alma colectiva. En principio, es cierto que a partir de la isla desierta no se procede por pura creación sino por re-creación, no un comienzo sino un recomenzar. Es el origen, pero el origen segundo. A partir de ella, todo vuelve a empezar. La isla es el mínimo necesario para este nuevo comienzo, el material que ha sobrevivido del origen primero, el núcleo o el huevo radiante que debe bastar para reproducirlo todo. Todo esto supone, evidentemente, una formación del mundo en dos tiempos, en dos etapas, nacimiento y renacimiento, siendo el segundo tan necesario y esencial como el primero, puesto que el primero se encuentra necesariamente comprometido, nacido para una recreación y ya re-negado en una catástrofe. No hay un segundo nacimiento porque haya habido una catástrofe sino al revés, hay una catástrofe tras el origen porque debe haber, desde el origen, un segundo nacimiento. Podemos hallar en nosotros mismos la fuente de este tema: para juzgar la vida, nosotros no atendemos a su producción, sino que esperamos a su reproducción. Un animal del que ignoramos su modo de re-

producción no se puede clasificar entre los seres vivos. No basta con que todo comience, es preciso que se repita una vez acabado el ciclo de las combinaciones posibles. El segundo momento no sucede al primero, sino que es su reaparición cuando el ciclo de los demás momentos ha terminado. El segundo origen es, por tanto, más esencial que el primero, porque nos da la ley de la serie, la ley de la repetición (de la cual el primero nos daba solamente los momentos.) Pero este tema, aún más que en nuestros sueños, se manifiesta en todas las mitologías. Es bien conocido como mito del diluvio. El arca se detiene en el único rincón de la tierra que no está sumergido, lugar circular y sagrado en donde el mundo vuelve a empezar. Es una isla o una montaña, o las dos cosas a la vez, la isla es una montaña marina y la montaña una isla seca. Ahí tenemos la creación primera recobrada en una recreación, concentrada esta última en una tierra santa en mitad del océano. Segundo origen del mundo, más importante que el primero, tal es la isla santa: muchos mitos nos dicen que allí se encuentra un huevo, un huevo cósmico. Como constituye un segundo origen, se confía al hombre, no ya a los dioses. Está separada, separada por toda la densidad del diluvio. El océano y el agua son, en efecto, el principio de una segregación tal que, en las islas sagradas, se constituyen comunidades exclusivamente femeninas como las de Circe y Calipso. Después de todo, el comienzo partía de Dios y de una pareja, pero no así el nuevo comienzo, que parte de un huevo, la maternidad mitológica es muy a menudo una partenogénesis. La idea de un segundo origen confiere todo su sentido a la isla desierta, supervivencia de la isla santa en un mundo que tarda en recrearse. En el ideal de un nuevo comienzo hay algo que precede al comienzo mismo, que lo recupera para profundizarlo y retroceder en el tiempo. La isla desierta es la materia de lo inmemorial o de esta mayor profundidad.

2

JEAN HYPPOLITE, *LÓGICA Y EXISTENCIA**

Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu era un comentario de Hegel que se mantenía íntegramente hegeliano. La intención de este nuevo libro es muy diferente. Hyppolite interroga a la Lógica, a la Fenomenología y a la Enciclopedia a partir de una idea y con respecto a una cuestión muy precisa. *La filosofía debe ser ontología, no puede ser de otro modo; pero no hay ontología de la esencia, sólo hay ontología del sentido.* He aquí, a lo que parece, el tema de este libro esencial en el cual incluso el estilo reviste una enorme fuerza. Que la filosofía es una ontología significa, en primer lugar, que no es una antropología.

La antropología quiere ser un discurso *sobre* el hombre. En cuanto tal, presupone el discurso empírico *del* hombre, en el cual quien habla se encuentra separado de aquello de lo que habla. La reflexión está a un lado, y el ser al otro. El conocimiento, entendido de esta manera, no es un movimiento de la cosa misma sino que permanece fuera de su objeto. Por tanto, el conocimiento es poder de abstracción y la reflexión es una reflexión externa y formal. Este es el motivo por el cual el empirismo remite al for-

---

* *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, vol. CXLIV, nº 79, julio-septiembre 1954, pp. 457-460. *Logique et existence* fue publicada por PUF en 1953 [trad. cast. *Lógica y existencia*, Herder, Barcelona, 1996. *N. del T.*]. Jean Hyppolite (1907-1968), filósofo especialista en Hegel, fue profesor de *khâgne* [Curso posterior al bachillerato, preparatorio para el ingreso en las *Écoles normales supérieures*, *N. del T.*] de Deleuze en el *Lycée Louis-le-Grand*; posteriormente, como profesor de la *Sorbonne*, se convirtió enseguida (junto con Georges Canguilhem) en director del Diploma de Estudios Superiores que Deleuze dedicó a Hume; la memoria de este trabajo se publicaría en PUF bajo el título *Empirismo y subjetividad* en 1953 [trad. cast. Gedisa, Barcelona, 1996, *N. del T.*], en la colección «Epiméthée», dirigida por Hyppolite. En numerosas entrevistas y observaciones, Deleuze ha evocado su admiración estudiantil hacia Hyppolite, a quien está dedicado, por otra parte, *Empirismo y subjetividad*. Al margen de este homenaje, se trata del primer texto en el que Deleuze formula explícitamente la hipótesis de una «ontología de la pura diferencia» que constituirá, como se sabe, una de las tesis esenciales de *Diferencia y repetición*.

malismo y viceversa. «La conciencia empírica es una conciencia que se dirige a un ser pre-existente y encierra a la reflexión en la subjetividad.» La subjetividad se comprenderá, en tal caso, como un hecho, y la antropología se constituirá como la ciencia de ese hecho. Y nada cambia esencialmente cuando Kant convierte la subjetividad en un derecho. «La conciencia crítica es una conciencia que refleja el yo de la conciencia, pero que confina al ser en la cosa en sí.» Ciertamente, Kant se eleva hasta la identidad sintética del sujeto y el objeto, pero de un objeto que es únicamente relativo a un sujeto: esta misma identidad es la síntesis de la imaginación, no se sitúa en el ser. Kant supera lo psicológico y lo empírico, pero se queda en lo antropológico. Mientras la determinación siga siendo subjetiva, no podemos salir de la antropología. ¿Es preciso salir de ella? Y, por otra parte, ¿cómo lograrlo? Las dos preguntas son la misma: el medio de salida es también la necesidad de esa salida. Kant ha visto admirablemente que el pensamiento se pone como presupuesto: se pone porque se piensa y reflexiona, y se pone como presupuesto porque la totalidad de los objetos lo presupone como aquello que hace posible un conocimiento. En Kant, por tanto, el pensamiento y la cosa son idénticos, pero lo idéntico al pensamiento es una cosa solamente relativa, no la cosa en cuanto ser, en sí misma. Por ello, Hegel trata de elevarse hasta la verdadera identidad de la posición y de lo presupuesto por ella, es decir, hasta lo Absoluto. En la Fenomenología se nos muestra que la diferencia general del ser y la reflexión, del en-sí y el para-sí, de la verdad y la certeza, se desarrolla en los momentos concretos de una dialéctica cuyo movimiento mismo consiste en suprimir esa diferencia o en conservarla únicamente como apariencia necesaria. En este sentido, la Fenomenología parte de la reflexión humana para mostrar que esa reflexión humana, y su secuela, conducen a un saber absoluto que ellas mismas presuponen. Se trata en verdad, como dice Hypplolite, de «reducir» lo antropológico, de «liberar lo hipotético» de un saber cuya fuente es ajena. Pero lo absoluto no *es* solamente al final como era al principio, es ya en todos los momentos: una figura de la conciencia es, en otro sentido, un momento del concepto; la diferencia externa de la reflexión y el ser es, en otro sentido, la diferencia interna al Ser mismo o, dicho de otro modo, el Ser idéntico a la diferencia, a la mediación. «Puesto que la diferencia de la conciencia vuelve a la conciencia, estos momentos se presentan entonces como conceptos determinados y como su movimiento orgánico fundado en sí mismo.»

Se dirá que se trata de una postura «presuntuosa», de un modo de tenerse por Dios, de darse a sí mismo el saber absoluto. Pero es preciso comprender lo que significa el ser en relación con lo dado. El Ser, según Hyppolite, no es la *esencia*, sino el *sentido*. Decir que este mundo es suficiente no es

solamente decir que este mundo *nos* basta, sino decir que se basta a sí mismo, que remite al ser no al modo de una esencia que se encontraría más allá de la apariencia, no como a otro mundo que sería el de lo inteligible, sino como al sentido de este mundo. Esta sustitución de la esencia por el sentido la encontramos ya, indudablemente, en Platón, cuando nos enseña que el mundo inteligible está sujeto a una dialéctica que lo convierte en el sentido de este mundo, y no en otro mundo. Pero el agente principal de esta sustitución vuelve a ser Kant, porque la crítica sustituye la posibilidad formal por la posibilidad trascendental, el ser de lo posible por la posibilidad de ser, la identidad lógica por la identidad sintética del reconocimiento, el ser de la lógica por la logicidad del ser –en suma, la esencia por el sentido. Que no hay otro mundo es, por tanto, según Hyppolite, la gran proposición de la Lógica hegeliana, porque ella constituye la razón por la cual la metafísica se transforma en lógica y, a la vez, en lógica del sentido. «No hay más allá» quiere decir que no hay más allá del mundo (porque el Ser no es más que el sentido), que en el mundo no hay un «más allá» del pensamiento (porque el ser es lo pensado por el pensamiento), y que ni siquiera hay en el pensamiento un «más allá» del lenguaje. El libro de Jean Hyppolite es una reflexión sobre las condiciones de un discurso absoluto; los capítulos sobre lo inefable y sobre la poesía son esenciales a este respecto. Quienes creen en lo inefable son los mismos que parlotean sin cesar; si el Ser es el sentido, el verdadero conocimiento no es conocimiento de lo Otro, ni de otra cosa. En cierto modo, el saber absoluto es el más próximo, el más simple: *está ahí*. «No hay nada que ver tras la cortina» o, como dice Hyppolite, «el secreto es que no hay secreto alguno».

Se percibe, pues, la dificultad –que el autor subraya vivamente–: si la ontología es una ontología del sentido y no de la esencia, si no hay otro mundo, ¿cómo se distingue el saber absoluto del saber empírico? ¿No regresamos a la mera antropología, que habíamos criticado? Es necesario que el saber absoluto comprenda todo el conocimiento empírico y nada más que él (puesto que no hay nada más que comprender) pero que, ello no obstante y al mismo tiempo, comprenda su diferencia radical con respecto al conocimiento empírico. La idea de Hyppolite es la siguiente: el esencialismo, pese a las apariencias, no era lo que nos aseguraba el empirismo y nos permitía superarlo. Desde el punto de vista de la esencia, la reflexión no es menos exterior que en el empirismo o en la mera crítica. El empirismo planteaba la determinación como algo puramente subjetivo; el esencialismo se limita a llevar esta limitación hasta el final, oponiendo las determinaciones entre sí y lo Absoluto. Lo primero está del mismo lado que lo segundo. Por el contrario, la ontología del sentido es el Pensamiento total que sólo se conoce en sus determinaciones, que son los momentos de la forma. Tanto en

lo empírico como en lo absoluto, se trata del mismo ser y del mismo pensamiento, pero la diferencia empírica externa del pensamiento y el ser es sustituida por la diferencia interna del Ser que se piensa. Por ello, el saber absoluto se distingue efectivamente del conocimiento empírico, pero sólo llega a esta distinción negando también el conocimiento de una esencia indiferente. En la lógica ya no hay, por tanto (como sí sucede en lo empírico), de una parte lo que yo digo y, de otra, el sentido de lo que digo –y la dialéctica de la Fenomenología consiste en la perpetua persecución de lo uno por lo otro. Mi discurso es lógica o propiamente filosófico, en cambio, cuando digo el sentido de lo que digo, y cuando de ese modo se dice el Ser. Ese discurso, estilo particular de la filosofía, sólo puede ser circular. Léanse, a este respecto, las páginas de Hyppolite sobre el problema del comienzo en filosofía, problema que no es únicamente lógico, sino pedagógico.

Jean Hyppolite se opone, pues, a toda interpretación antropológica o humanista de Hegel. El saber absoluto no es una reflexión del hombre, sino una reflexión de lo Absoluto en el hombre. Lo Absoluto no es otro mundo, y sin embargo el saber absoluto se distingue realmente del conocimiento empírico como la filosofía se distingue de todo tipo de antropología. No obstante, si hemos de considerar como decisiva la diferencia entre la Lógica y la Fenomenología, ¿no se torna más ambigua la relación de la Lógica con la filosofía de la historia? Como dice Hyppolite, lo Absoluto como sentido es devenir; no se trata, ciertamente, de un devenir histórico, pero, ¿qué relación guarda el devenir de la Lógica con la historia, entendiendo aquí por «histórico» algo completamente distinto de aquello que reviste el carácter de un simple hecho? La relación de la ontología con el hombre empírico queda perfectamente determinada, pero no así la relación de la ontología con el hombre histórico. Y si, como sugiere Hyppolite, hace falta reintroducir la propia finitud en lo Absoluto, ¿no nos arriesgamos a una recaída en el antropologismo, esta vez bajo una forma nueva? Hyppolite deja abierta la conclusión; crea el camino de una ontología. Pero querríamos aquí indicar que quizá el origen de la dificultad estaba ya presente en la Lógica misma. Hay que reconocer, siguiendo a Hyppolite, que la filosofía, si tiene alguna significación, no puede ser otra cosa que ontología, y ontología del sentido. El mismo ser y el mismo pensamiento se dan en lo empírico y en lo absoluto; pero en lo absoluto la diferencia entre el pensamiento y el ser queda superada mediante la posición de un Ser idéntico a la diferencia, un Ser que, en cuanto tal, se piensa y reflexiona en el hombre. Esta identidad absoluta del ser y la diferencia es lo que llamamos sentido. Pero hay un punto de esta cuestión en el cual Hyppolite se muestra totalmente hegeliano: el Ser no puede ser idéntico a la diferencia más que si la diferencia se eleva a lo absoluto, es decir, a la contradicción. La diferencia especulativa es

el Ser que se contradice. La cosa se contradice porque, al distinguirse de *todo* aquello que no es, encuentra su ser en esa misma diferencia; se reflexiona únicamente reflejándose en lo otro, puesto que lo otro es *su* otro. Hyppolite desarrolla este tema analizando los tres momentos de la Lógica: el ser, la esencia y el concepto. Hegel reprochará tanto a Platón como a Leibniz el no haber llegado *hasta* la contradicción, el primero por haberse quedado en la pura alteridad, el segundo por haberse conformado con la mera diferencia. Ello supone, como mínimo, que los momentos de la Fenomenología y los de la Lógica no lo son en el mismo sentido de «momento», pero también que hay dos maneras de contradecirse, la fenomenológica y la lógica. Después de este enriquecedor libro de Jean Hyppolite, podríamos preguntarnos lo siguiente: ¿no sería posible hacer una ontología de la diferencia que no tuviese que elevarse hasta la contradicción? ¿No sería la contradicción algo menos que la diferencia, y no algo más que ella? ¿No sería la contradicción solamente el aspecto fenoménico y antropológico de la diferencia? Dice Hyppolite que una ontología de la pura diferencia nos devolvería a una reflexión meramente externa y formal, que acabaría revelándose como una ontología de la esencia. Sin embargo, esta misma cuestión podría plantearse de otra manera: ¿decir que el Ser se contradice es lo mismo que decir que el Ser se expresa? Aunque en sus partes segunda y tercera el libro de Hyppolite funda una teoría de la contradicción en el ser, en donde la propia contradicción es lo absoluto de la diferencia, en la primera parte (teoría del lenguaje), en cambio, como a lo largo de todo el libro (en las alusiones al olvido, a la reminiscencia o al sentido perdido), ¿no está fundando también Hyppolite una teoría de la expresión, en la cual la diferencia es la expresión misma y la contradicción solamente su aspecto fenoménico?

3

INSTINTOS E INSTITUCIONES*

Las denominaciones «instinto» e «institución» designan esencialmente procesos de satisfacción. En el primer caso, al reaccionar naturalmente a los estímulos externos, el organismo extrae del mundo exterior los elementos para satisfacer sus tendencias y necesidades; estos elementos constituyen los mundos específicos de los diferentes animales. En el segundo, mediante la institución de un mundo original entre sus tendencias y el medio ambiente exterior, el sujeto elabora instrumentos artificiales de satisfacción, que liberan al organismo de la naturaleza pero lo someten a otra cosa, y que transforman la propia tendencia introduciéndola en un nuevo entorno: ciertamente, el dinero nos libra del hambre, si lo tenemos, y el matrimonio nos evita tener que buscar pareja, pero ambos nos someten a otras tareas. Por tanto, toda experiencia individual supone, como su *a priori*, la preexistencia de un entorno en el cual se despliega la experiencia, ya se trate de un medio ambiente específico o de un entorno institucional. El instinto y la institución son las dos formas organizadas de una posibilidad de satisfacción.

No cabe duda de que las instituciones satisfacen tendencias: la sexualidad, en el caso del matrimonio, el ansia de posesión, en el caso de la propiedad. Se podrá objetar que hay instituciones, como el Estado, a las que no parece corresponder tendencia alguna. Pero esas instituciones son obviamente secundarias, pues presuponen comportamientos institucionalizados y remiten a una utilidad derivada propiamente social, cuyo principio

---

* *Introducción* en G. Deleuze, *Instincts et institutions*, Hachette, París, 1955, pp. viii-xi. Este texto se publicó como introducción a una antología en el seno de la colección *Textos y documentos filosóficos*, dirigida por Georges Canguilhem. Deleuze era en ese momento profesor de instituto en Orleáns. Georges Canguilhem, filósofo y médico (1904-1995), había dirigido, junto con Jean Hyppolite, el Diploma de Estudios Superiores de Deleuze. Este texto, próximo a las tesis sostenidas en *Empirismo y subjetividad*, figura bajo la rúbrica «De Hume a Bergson» en la bibliografía esbozada por el propio Deleuze (véase la *Presentación*).

depende, en última instancia, de la relación entre lo social y las tendencias. La institución se presenta siempre como un sistema organizado de medios. En ello reside, por otra parte, la diferencia entre la institución y la ley: esta última limita las acciones, aquélla es un modelo positivo de acción. A diferencia de las teorías de la ley, que sitúan la positividad fuera de la sociedad (los derechos naturales), y conciben la sociedad como negación (la limitación contractual), la teoría de la institución sitúa fuera de la sociedad lo negativo (las necesidades) y presenta la sociedad como algo fundamentalmente positivo, inventivo (de unos medios originales de satisfacción). Este tipo de teoría nos suministra criterios políticos: una tiranía es un régimen en el que hay muchas leyes y pocas instituciones, mientras que la democracia es un régimen en el que hay muchas instituciones y muy pocas leyes. La opresión se produce cuando las leyes se aplican directamente a los hombres, y no a las instituciones antepuestas que sirven a los hombres de garantía.

Pero, aunque las tendencias se satisfacen mediante la institución, la institución no puede explicarse por las tendencias. Unas mismas necesidades sexuales son insuficientes para explicar las múltiples formas posibles que adopta el matrimonio. Ni lo negativo explica lo positivo, ni lo general lo particular. El «deseo de saciar el apetito» no explica el aperitivo, pues hay otros mil modos de saciar el apetito. La brutalidad no explica en absoluto la guerra, aunque encuentre en ella su medio más adecuado. Tal es la paradoja de la sociedad: hablamos de instituciones, pero nos encontramos ante procesos de satisfacción no provocados ni determinados por la tendencia que se ha de satisfacer, y que tampoco pueden explicarse por las características de la especie. La tendencia se satisface por medios que no dependen de ella. No hay tendencia si no es constreñida, oprimida, transformada o sublimada. Aunque ello no elimine la posibilidad de la neurosis. A mayor abundamiento, cuando la necesidad encuentra en la institución una satisfacción sólo indirecta, «oblicua», ello no basta para decir: «la institución es útil»; hay que preguntarse, además, a quién le es útil. ¿A todos los que sienten esa necesidad? ¿Solamente a algunos (una clase privilegiada) o solamente a aquellos que garantizan el funcionamiento de la institución (una burocracia)? El más profundo problema sociológico consiste, por tanto, en investigar cuál es aquella otra instancia de la cual dependen directamente las formas sociales de satisfacción de las tendencias: ¿Ritos de una civilización? ¿Medios de producción? Sea como fuere, la utilidad humana es siempre algo más que utilidad. La institución remite a una actividad social constitutiva de modelos, de los que apenas somos conscientes, y que no se explica ni por la tendencia ni por la utilidad, ya que, al contrario, esta última la presupone en cuanto utilidad humana. En este sentido, el sacerdote o el maestro de un ritual es siempre el inconsciente del usuario.

¿Cuál es la diferencia entre institución e instinto? En el instinto, nada supera la utilidad, a no ser la belleza. La tendencia se satisface indirectamente mediante la institución, pero a través del instinto lo hace directamente. No hay prohibiciones o coerciones instintivas, pues lo único instintivo es la repugnancia. En este caso, es la propia tendencia, bajo la forma de un factor psicológico interno, la que provoca un comportamiento cualificado. El factor interno no explica en absoluto el hecho de que, permaneciendo totamente idéntica, la tendencia provoque comportamientos diferentes en diferentes especies. Pero ello implica que el instinto se encuentra en el cruce de dos causalidades: la de los factores fisiológicos individuales y la de la propia especie –hormonas y especificidad–. Por tanto, sólo hay que preguntarse en qué medida el instinto puede someterse al mero interés del individuo: en ese caso, llevado al límite, no habría que hablar de instinto sino de reflejo, de tropismo, de hábito y de inteligencia. ¿O acaso el instinto sólo puede comprenderse en el marco de una utilidad para la especie, de un bien de la especie, de una finalidad biológica primordial? «¿A quién es útil?», tal es la pregunta que volvemos a encontrar en este contexto, pero con un sentido distinto. En este doble aspecto, el instinto se presenta como una tendencia inserta en un organismo con reacciones específicas.

El problema común al instinto y la institución es siempre el mismo: ¿cómo realizar la síntesis de la tendencia y el objeto que la satisface? El agua que bebo, en efecto, no se parece a los hidratos que mi organismo requiere. Cuanto más perfecto es el instinto en su propio dominio, más pertenece a la especie, más parece constituir un poder de síntesis original e irreductible. Pero cuanto más perfectible y, por tanto, más imperfecto, más sometido está el instinto a la variación, a la indecisión, y se deja reducir en mayor medida al mero juego de factores individuales internos y circunstancias externas, es decir, deja mayor lugar a la inteligencia. En último término, ¿cómo podría ser inteligente ese tipo de síntesis que entrega a la tendencia el objeto que la satisface, puesto que su realización implica un tiempo no vivido por el individuo, unos ensayos previos a los cuales no sobrevive?

Es necesario recuperar la idea de que la inteligencia es de naturaleza social más que individual, y que por tanto encuentra en la sociedad el medio ambiente intermediario, el tercero de los entornos que la hacen posible. ¿Cuál es el sentido de lo social con respecto a las tendencias? Integrar las circunstancias en un sistema de anticipación, y los factores internos en un sistema que regule su aparición y que pueda sustituir a la especie. Y eso es exactamente una institución. Se hace de noche porque nos acostamos; comemos porque es hora de comer. No hay tendencias sociales, sino únicamente medios sociales para satisfacer las tendencias, medios que son originales precisamente por ser sociales. Toda institución impone a nuestro cuerpo,

incluso en sus estructuras involuntarias, una serie de modelos, y confiere a nuestra inteligencia un saber, una posibilidad de previsión en forma de proyecto. Llegamos así a esta conclusión: el hombre no tiene instintos, construye instituciones. El hombre es un animal a punto de abandonar la especie. Por ello, el instinto traduce las urgencias del animal, mientras que la institución traduce las exigencias del hombre: la urgencia del hambre se convierte, en el hombre, en la reivindicación del pan. Finalmente, el problema del instinto y de la institución se plantea, en su punto más extremo, no en las «sociedades» animales, sino en las relaciones entre el hombre y el animal, cuando las exigencias del hombre recaen sobre el animal y lo integran en sus instituciones (el totemismo o la domesticación), o cuando las urgencias del animal se topan con el hombre, ya sea para huir de él o para atacarle, ya para obtener de él alimento o protección.

4

BERGSON. *1859-1941**

Es un gran filósofo quien crea nuevos conceptos: conceptos que superan las dualidades del pensamiento ordinario y, al mismo tiempo, otorgan a las cosas una nueva verdad, una nueva distribución, una ordenación extraordinaria. El nombre de Bergson sigue adherido a las nociones de *duración, memoria, impulso vital* o *intuición*. Su genio y su influencia se valoran en la medida en que tales conceptos se han impuesto y utilizado, en la medida en que han ingresado en el mundo filosófico para quedarse en él. Desde los *Datos inmediatos* estaba ya elaborado el concepto de duración; en *Materia y memoria*, aparece el concepto de memoria; en *La evolución creadora*, el de impulso vital. La relación de estas tres nociones conexas nos ha de indicar el desarrollo y el progreso de la filosofía bergsoniana. ¿Cuál es esa relación?

Sin embargo, aquí nos proponemos estudiar ante todo la intuición, no porque sea lo esencial, sino porque puede ilustrarnos acerca de la naturaleza de los problemas bergsonianos. No es casual que, al hablar de la intuición, Bergson nos muestre la importancia, para la vida del espíritu, de una actividad que plantea y constituye los problemas.[1] Los falsos problemas abundan aún más que las falsas soluciones, además de haber falsas soluciones para los verdaderos problemas. Pues, si en el corazón de la doctrina de un filósofo anida siempre una cierta intuición, una de las originalidades de Bergson reside en su propia doctrina, que organiza la intuición como un

---

* En M. Merleau-Ponty, ed., *Les philosophes célèbres*, Editions d'Art Lucien Mazenod, París, 1956, pp. 292-299. Al año siguiente, Deleuze editará, para PUF, una colección de textos seleccionados de Bergson, titulada *Memoria y vida* [trad. cast. ed. Alianza, Madrid, 1977, *N. del T.*] (Hemos precisado algunas de las referencias que se dan en las notas. La paginación remite a la edición francesa más corriente de cada una de las obras de Bergson en PUF, colección «Quadrige»).

[1] *La pensée et le mouvant (PM), II* (trad. cast. *El pensamiento y lo moviente*, Espasa-Calpe, Madrid, 1976 [*N. del T.*]).

verdadero método para eliminar los falsos problemas, para plantear los problemas con verdad, un método que los plantea en términos de *duración*: «Las cuestiones relativas al sujeto y al objeto, a su distinción y a su unión, deben plantearse en función del tiempo más que del espacio».[2] Sin duda, y como Bergson recuerda en varias ocasiones, es la duración la que juzga la intuición, pero no es menos cierto que sólo la intuición, cuando ha tomado conciencia de sí misma como método, puede buscar la duración en las cosas, apelar a ella o requerirla, precisamente porque le debe todo cuanto es. En consecuencia, si la intuición no es un mero goce, ni un presentimiento, ni un simple tenor afectivo, hemos de determinar en primer lugar cuál es su carácter genuinamente metódico.

El primer carácter de la intuición es que en ella y por ella se presenta algo, algo se da en persona en lugar de ser inferido y concluido a partir de otra cosa. Lo que está en cuestión ya en este punto es la orientación general de la filosofía; pues no basta decir que la filosofía está en el origen de las ciencias, de las que fue madre, sino que hay que preguntar por qué, cuando ellas son ya adultas y están bien constituidas, sigue habiendo filosofía, qué es aquello para lo cual la ciencia no basta. A esta pregunta, la filosofía siempre ha respondido de dos maneras, que sin duda son las únicas posibles: (1) en el bien entendido de que la ciencia nos proporciona conocimiento de las cosas, y que por tanto es una cierta relación con esas cosas, la filosofía puede renunciar a rivalizar con la ciencia, puede abandonar las cosas y presentarse solamente de una manera crítica, como una reflexión sobre ese conocimiento que poseemos; o (2), al contrario, la filosofía pretende instaurar –o más bien restaurar– *otra* relación con las cosas, y por tanto *otro* conocimiento, conocimiento y relación que la ciencia justamente nos hurta y del cual nos priva al permitirnos únicamente inferir y deducir sin entregarnos nunca la cosa misma, sin presentárnosla. Bergson se compromete con esta segunda respuesta, repudiando las filosofías críticas, al mostrarnos todas esas relaciones que en la ciencia, en la actividad técnica, en la inteligencia, en el lenguaje cotidiano, en la vida social, en las necesidades prácticas y, finalmente y sobre todo en el espacio, nos separan de las cosas y de su interioridad.

Pero la intuición ostenta un segundo carácter: comprendida de este modo, se presenta ella misma como un retorno. En efecto, la relación filosófica que nos lleva a las cosas en lugar de dejarnos en su exterior, más que instaurada o inventada por la filosofía, es restaurada o renovada por ella. Estamos separados de las cosas, los datos inmediatos no se nos dan inmediata-

---

[2] *Matière et mémoire (MM), I*, p. 74. (trad. cast. en *Obras Escogidas, Materia y Memoria*, Aguilar, Madrid, 1963 [*N. del T.*]).

mente; pero no estamos separados de modo puramente accidental, por una mediación que vendría de nosotros y que sólo a nosotros concerniría: hace falta que ese movimiento que las desnaturaliza encuentre su fundamento en las cosas mismas, hace falta que las cosas empiecen a perderse para que nosotros acabemos perdiéndolas, hace falta que el olvido se funde en el ser. La materia es precisamente aquello que, en el ser mismo, prepara y acompaña al espacio, a la inteligencia y a la ciencia. Por este motivo, lo que Bergson hace se distingue perfectamente de una psicología: no es que la mera inteligencia sea el principio psicológico de la propia materia y del espacio,[3] sino más bien que la materia es un principio ontológico de la inteligencia. Bergson no le niega, pues, ningún derecho al conocimiento científico, porque nos dice que no se limita a separarnos de las cosas y de su verdadera naturaleza, sino que extrae del ser al menos una de sus dos mitades, uno de los dos lados del absoluto, uno de los dos movimientos de la naturaleza, aquel en virtud del cual la naturaleza se despliega y se pone fuera de sí misma.[4] Bergson llegará más lejos aún, hasta sostener que, en ciertas condiciones, la ciencia puede unirse a la filosofía, es decir, acceder junto con ella a una comprensión total.[5] Sea como fuere, podemos decir ya de entrada que no hay jamás en Bergson una distinción entre dos mundos, uno sensible y otro inteligible, sino únicamente entre dos movimientos o, incluso, entre dos sentidos del mismo movimiento, aquel en el cual el movimiento tiende a congelarse en sus propios resultados, en el producto que le interrumpe, y aquel otro que abre camino, que reencuentra en el producto el movimiento del cual es resultado. Ambos sentidos son igualmente naturales, cada uno a su modo: aquél se realiza según la naturaleza, pero corriendo el riesgo de perderse a cada instante, en cada punto de reposo, en cada respiración; éste se hace contra la naturaleza, pero la naturaleza se recobra, se restaura en la tensión. Y este último sólo puede aparecer bajo el primero, y es así como siempre es alcanzado. Recobramos lo inmediato porque nos es preciso un retorno para encontrarlo. En filosofía, la primera vez es ya la segunda: tal es la noción de fundamento. Sin duda, sólo el producto *es*, en cierto modo, mientras que el movimiento no es, o ya no es. Pero el problema del ser no debe plantearse en estos términos. El movimiento ha dejado de ser ya a cada instante, pero ello sucede precisamente porque no se compone de instantes, porque los instantes son solamente sus detenciones reales o virtuales, su producto y la sombra de su producto. El

---

[3] *L'Evolution créatrice (EC), III* (trad. cast. *La evolución creadora*, Espasa-Calpe, Madrid, 1973 [*N. del T.*]).

[4] *PM II*

[5] *PM VI*

ser no se compone de presentes. En otro sentido, por tanto, el producto no es, mientras que el movimiento *ya era*. En el paso dado por Aquiles no se pueden detectar instantes o puntos. Esto es lo que Bergson muestra en su libro más difícil: no es cierto que el presente sea y el pasado ya no sea, sino que el presente es útil y el ser es el pasado, el ser era[6] –veremos cómo, en lugar de suprimir de este modo lo imprevisible o lo contingente, esta tesis los fundamenta–. Bergson sustituye la distinción entre dos mundos por la distinción entre dos movimientos, entre dos sentidos de un mismo movimiento, espíritu y materia, dos tiempos en la misma duración, pasado y presente, que supo concebir como coexistentes justamente porque estaban en la misma duración, uno bajo el otro y no el uno después del otro. Se trata de comprender a la vez la distinción necesaria como una diferencia de tiempo y los diferentes tiempos –presente y pasado– como contemporáneos el uno del otro, conformando un mismo mundo. Veamos de qué manera.

¿Por qué llamamos «inmediato» a eso que redescubrimos? ¿Qué es lo inmediato? La ciencia es conocimiento real de las cosas, conocimiento de la realidad, y por tanto lo que pierde o corre peligro de perderse no son exactamente las cosas; lo que la ciencia se arriesga a perder, si no está impregnada de filosofía, no es tanto la cosa misma como su diferencia, lo que constituye su ser y hace que sea esto y no aquello, esta cosa y no otra. Bergson denuncia enérgicamente lo que considera como falsos problemas: ¿por qué existe algo y no más bien nada? ¿por qué el orden y no el desorden?[7] Se trata de problemas falsos, mal planteados por dos razones. La primera es que hacen del ser una generalidad, algo indiferente e inmutable que, en el contexto de inmovilidad en el que se sitúa, no puede distinguirse más que de la nada, del no ser. La segunda es que, aunque se intente dotar de movimiento al ser inmutable, tal movimiento es solamente el de la contradicción, orden y desorden, ser y nada, uno y múltiple. Sin embargo, es un hecho que, así como el movimiento no se compone de puntos espaciales o de instantes, el ser tampoco se compone de dos puntos de vista contradictorios: sus redes serían excesivamente débiles.[8] El ser es un mal concepto en la medida en que sirve para contraponer a la nada todo lo que es o la cosa misma a todo aquello que la cosa no es: en ambos casos el ser abandona las cosas, las traiciona y se convierte en una mera abstracción. La pregunta de Bergson no es, pues, «¿por qué algo y no más bien nada?», sino «¿por qué esto y no otra cosa?, ¿por qué tal tensión de duración?,[9] ¿por qué

---

[6] *MM III*
[7] *EC III*
[8] *PM VI*
[9] *PM VIII*

esta velocidad en vez de otra?,[10] ¿por qué esta proporción?,[11] ¿por qué esta percepción evoca aquel recuerdo, por qué selecciona unas frecuencias en lugar de otras?»[12] De modo que el ser es la diferencia, no lo inmutable o lo indiferente, ni la contradicción, que no es más que un falso movimiento. El ser es la diferencia propia de una cosa, lo que Bergson llama a menudo el *matiz*. «Un empirismo digno de tal nombre [...] forja para un objeto un concepto apropiado únicamente a él, concepto del que apenas podrá decirse que lo es, puesto que se aplicará a una sola cosa.»[13] En un texto singular en el cual Bergson recoge de Ravaisson el intento de contraponer la intuición intelectual a la idea general, al modo en que la luz blanca se contrapone a la simple idea de color, leemos: «En lugar de diluir su pensamiento en lo general, el filósofo debe concentrarlo en lo individual [...] El objeto de la metafísica es el redescubrimiento de las existencias individuales, persiguiéndolas hasta la fuente de la que manan, el brillo particular que, al conceder a cada cosa su matiz propio, la liga a la luz universal».[14] Lo inmediato es justamente la identidad de la cosa y su diferencia, en el modo en que la filosofía la redescubre o la «recupera». Bergson denuncia un peligro común a la ciencia y a la metafísica: dejar escapar la diferencia, la una porque concibe la cosa como un producto o un resultado, la otra porque concibe el ser como un principio inmutable. Ambas pretenden alcanzar el ser o reconstruirlo a partir de similitudes y oposiciones cada vez más amplias, pero la similitud y la oposición son, casi siempre, categorías prácticas y no ontológicas. De ahí la insistencia de Bergson en mostrar que, a causa de las semejanzas, corremos el peligro de subsumir bajo la misma palabra cosas extremadamente distintas, cosas que difieren por naturaleza.[15] De hecho, el ser está del lado de la diferencia, no es uno ni múltiple. Pero, ¿qué es este matiz, la diferencia de la cosa, cuál es la diferencia de un terrón de azúcar? No se trata solamente de su diferencia con respecto a otra cosa: esa sería una relación puramente exterior que, en última instancia, remitiría al espacio. Tampoco se trata de su diferencia con todo aquello que la cosa no es: en ese caso, volveríamos a una dialéctica de la contradicción. Platón quiso evitar que la alteridad se confundiese con la contradicción, pero, para Bergson, la alteridad no basta para que el ser alcance las cosas y se convierta en el verdadero ser de las cosas. Bergson sustituye el concepto platónico de alteridad por un concepto aristotélico, el de alteración, para hacer de él la

---

[10] *EC IV*
[11] *EC II*
[12] *MM III*
[13] *PM VI*, pp. 196-197.
[14] *PM IX*, pp. 259-260.
[15] *PM II*

sustancia misma: el ser es alteración, la alteración es sustancia[16]. Y esto es exactamente lo que Bergson llama *duración*, pues todos los caracteres que la definen en los *Datos inmediatos* remiten a lo mismo: la duración es aquello que difiere o que cambia de naturaleza, la cualidad, la heterogeneidad, lo que difiere de sí mismo. El ser del terrón de azúcar se define por una duración, por una cierta manera de durar, por una determinada tensión o distensión de la duración.

¿Cómo alcanza la duración esta potencia? El problema puede plantearse de otra manera: si el ser es la diferencia de la cosa, ¿qué decir entonces de la cosa misma? Volvemos a encontrar en este punto una tercera característica de la intuición, más profunda que las anteriores. La intuición como método es el método que busca la diferencia. Se presenta como la facultad que busca y encuentra las diferencias de naturaleza, las «articulaciones de lo real». El ser está articulado, y se crea un falso problema cuando no se respetan esas diferencias. A Bergson le gustaba citar el texto en el cual Platón compara al filósofo con un buen cocinero que procede siguiendo las articulaciones naturales, y reprocha constantemente, tanto a la ciencia como a la metafísica, el haber perdido el sentido de las diferencias de naturaleza, viendo solamente diferencias de grado allí donde había algo completamente distinto, y partiendo en consecuencia de un «mixto» mal analizado. Uno de los más célebres pasajes de Bergson nos enseña que la intensidad nos oculta diferencias efectivas de naturaleza que la intuición es capaz de redescubrir.[17] Pero sabemos que ni la ciencia ni la metafísica inventan sus propios errores o ilusiones, sino que éstos se fundan en el ser. En efecto, en la medida en que nos las habemos con productos, en la medida en que las cosas que nos ocupan son sólo resultados, no podemos extraer de ellas las diferencias de naturaleza por la sencilla razón de que no las hay: entre dos cosas, entre dos productos, no hay ni puede haber más que diferencias de grado, de proporción. Lo que difiere por naturaleza no es nunca una cosa, sino una tendencia. La diferencia de naturaleza no se da nunca entre dos productos, entre dos cosas, sino entre dos tendencias que atraviesan una sola y la misma cosa, entre dos tendencias que se distinguen en un mismo producto.[18] Las cosas nunca son puras, siempre se trata de mixtos que es preciso disociar, pues lo único puro es la tendencia: la tendencia misma es la verdadera cosa o la substancia. La intuición aparece en verdad como un auténtico método de división: divide lo mixto en dos tendencias que difieren

[16] *PM V, MM IV*

[17] *Essai sur les Données immédiates de la conscience I*, (trad. cast. *Los datos inmediatos de la conciencia*, Sígueme, Salamanca, 1999, [*N. del T.*]).

[18] *EC II*

por naturaleza. El sentido de los dualismos es fácilmente reconocible en Bergson: no solamente los títulos de muchas de sus obras, sino cada uno de sus capítulos y la entrada que precede a cada una de sus páginas, testimonian esos dualismos; la cantidad y la cualidad, la inteligencia y el instinto, el orden geométrico y el orden vital, la ciencia y la metafísica, lo abierto y lo cerrado son sus figuras más conocidas; y sabemos que, en última instancia, remiten a la distinción constantemente repetida de la materia y la duración. Pero materia y duración no se distinguen nunca como si fueran dos cosas, sino como dos movimientos o dos tendencias, como la distensión y la contracción. Y aún más: el tema o idea de la pureza alcanza en la filosofía de Bergson una importancia tan grande debido a que las dos tendencias no son siempre puras, o no lo son por igual. Sólo una de ellas es pura o *simple*, mientras que la otra desempeña el papel de una impureza que la compromete o la perturba.[19] Al dividir lo mixto, hallamos siempre una mitad derecha, que remite a la duración. No es que haya una diferencia real de naturaleza entre las dos tendencias que atraviesan la cosa, es que una de las dos tendencias es la diferencia misma de la cosa. Cuando nos elevamos hasta la dualidad de la materia y la duración, vemos claramente que la duración nos presenta la naturaleza misma de la diferencia, la diferencia consigo misma, mientras que la materia es sólo lo indiferente, lo que se repite o un simple grado, lo que no puede cambiar de naturaleza. ¿No queda claro que el dualismo es, en la filosofía de Bergson, un momento siempre ya superado? Si hay una mitad privilegiada en la división, esa mitad ha de contener el secreto de la otra. Si toda la diferencia reside en uno de los lados, él mismo ha de comprender su diferencia con respecto al otro y, en cierto modo, al otro en cuanto tal o su posibilidad. La duración difiere de la materia porque es de entrada lo que difiere en sí mismo y de sí mismo, aunque la materia de la cual difiere siga siendo aún duración. Mientras nos quedamos en el dualismo, la cosa se sitúa en el punto de encuentro entre dos movimientos: la duración, que no tiene en cuanto tal grados, se encuentra con la materia como con un movimiento contrario, una suerte de obstáculo o impureza que la trastorna, que interrumpe su impulso otorgándole un grado aquí y otro allá.[20] Pero, más profundamente, la duración es susceptible de alcanzar grados en sí misma, puesto que difiere de sí, aunque cada cosa se encuentre enteramente definida en la duración, incluida la propia materia. Desde una perspectiva aún dualista, la duración y la materia se contraponían como lo que difiere por naturaleza y lo que difiere únicamente por grados; desde un punto de vista más profundo, hay grados

[19] *MM I*
[20] *EC III*

en la propia diferencia, de los cuales la materia es únicamente el más bajo, el punto exacto en el cual la diferencia *ya no* es más que una diferencia de grado.[21] Aunque sigue siendo cierto que la inteligencia está de parte de la materia en función del objeto al que se dirige, no lo es menos que resulta imposible definirla en cuanto tal a menos que se muestre la manera en que ella misma, que domina su objeto, dura. Y, a la hora de definir la materia en sí misma, nunca es suficiente presentarla como un obstáculo o una impureza, sino que hay que evidenciar la manera en que la propia materia, cuya vibración comprende siempre más de un instante, dura. Por tanto, todas las cosas se encuentran completamente definidas, «en el lado derecho», por una determinada duración, por un cierto grado de la duración misma.

Un mixto se descompone en dos tendencias, una de las cuales es la duración simple e indivisible; pero, al mismo tiempo, la duración se bifurca en dos direcciones, siendo la otra la de la materia. El espacio se descompone en materia y duración, pero la duración se bifurca en contracción y distensión, y la distensión es el principio de la materia. Por tanto, si el dualismo es superado hacia un monismo, el monismo nos entrega un nuevo dualismo, pero esta vez un dualismo controlado, dominado. Lo mixto se descompone y lo simple se diferencia, pero cada uno lo hace de una manera distinta. Por tanto, el método de la intuición presenta una cuarta y última característica: no se conforma con seguir las articulaciones naturales a la hora de discernir las cosas, sino que recorre las «líneas de hechos», las líneas de diferenciación, hasta redescubrir lo simple como convergencia de probabilidades; no solamente divide, sino que también reúne.[22] La diferenciación es el poder de lo simple, de lo indivisible, de lo que dura. Vemos, entonces, en qué sentido la duración misma es un *impulso vital*. Bergson encuentra en la biología, y particularmente en la evolución de las especies, la huella de un proceso esencial para la vida, el de la diferenciación como producción de diferencias reales, un proceso cuyo concepto y consecuencias filosóficas es preciso aclarar. Sus admirables páginas de *La evolución creadora* y de las *Dos fuentes* nos muestran esa actividad de la vida que conduce al vegetal y al animal, o bien al instinto y a la inteligencia, e incluso a formas diversas de un mismo instinto, y ve en la diferenciación el modo en que esa actividad se lleva a cabo, se actualiza o se realiza. La realización de una virtualidad es al mismo tiempo una diferenciación, es decir, la producción de series divergentes, de líneas evolutivas, de especies. «La esencia de una tendencia consiste en desarrollarse en forma de haz, crean-

---

[21] *MM IV, PM VI*

[22] *Las dos fuentes de la moral y de la religión (MR), III* (trad. cast. Tecnos, Madrid, 1996 [*N. del T.*]); *La energía espiritual (ES), I* (trad. cast. Espasa-Calpe, Madrid, 1982, [*N. del T.*]).

do, por su mero crecimiento, direcciones divergentes.»[23] El impulso vital es, por tanto, la duración misma en cuanto se actualiza, en cuanto pasa al acto. Pero la diferenciación no procede solamente de una resistencia de la materia sino, más profundamente, de una fuerza que la duración encierra en sí: la dicotomía es la ley de la vida. Lo que Bergson, desde muchos puntos de vista, reprocha al mecanicismo y al finalismo en el terreno de la biología, y a la dialéctica en el de la filosofía, es el intento de componer el movimiento como una relación entre términos actuales en lugar de ver en él la realización de una virtualidad. Pero si, en virtud de ello, la diferenciación se constituye como el procedimiento original e irreductible mediante el cual se realiza una virtualidad, y si el impulso vital es la duración que se diferencia, ello significa que la propia duración es la virtualidad. *La evolución creadora* significa una necesaria profundización y prolongación de los *Datos inmediatos*. En los *Datos inmediatos*, la duración aparecía como algo virtual o subjetivo, porque no se presentaba tanto como lo que no se deja dividir cuanto como lo que cambia de naturaleza al dividirse.[24] Hemos de comprender que lo virtual, sin ser actual, es un modo de ser y, aún más, en cierto modo es el ser mismo: ni la duración, ni la vida, ni el movimiento son actuales; son más bien aquello en lo que toda actualidad y toda realidad se distinguen, se comprenden y hunden sus raíces. Realizarse es siempre el acto de un todo que no llega a ser real por entero al mismo tiempo, en el mismo respecto ni en la misma cosa, aunque produzca especies que difieren por naturaleza, y aunque sea él mismo la diferencia de naturaleza entre las especies que produce. Bergson decía constantemente que la duración era el cambio cualitativo, el cambio de naturaleza: «Entre la luz y la oscuridad, entre dos colores, entre dos matices hay una diferencia absoluta. Y el paso de lo uno a lo otro es también un fenómeno absolutamente real».[25]

La duración y el impulso vital, lo virtual y la realización, se nos presentan como dos extremos. Es preciso decir que la duración es ya impulso vital, porque la esencia de lo virtual consiste en realizarse; hay que añadir un tercer aspecto que lo pone de manifiesto y que, de algún modo, opera como intermediario entre los anteriores. Bajo este tercer aspecto, la duración recibe el nombre de *memoria*. Debido a todas sus características, la duración es exactamente una memoria, porque prolonga el pasado en el presente, ya sea porque el presente encierra directamente la imagen cada vez más ampliada del pasado, ya porque más bien experimenta, en su continuo cam-

---

[23] *EC II*, p. 100.
[24] *DI II*
[25] *MM IV*, p. 219.

bio cualitativo, la carga cada vez más pesada que arrastra tras de sí a medida que envejece».[26] Notemos que Bergson presenta la memoria siempre de dos maneras: memoria-recuerdo y memoria-contracción, y que esta segunda es la esencial.[27] ¿Por qué estas dos figuras, que confieren a la memoria un estatuto filosófico completamente nuevo? La primera indica un resto del pasado. De todas las tesis de Bergson, quizá la más profunda y la peor comprendida es la que afirma que el pasado se conserva en sí mismo.[28] Porque esta conservación es la duración, la duración es en sí misma memoria. Bergson nos muestra que el recuerdo no es la representación de algo que ha sido; el pasado es aquello en lo que nos situamos *inmediatamente* cuando recordamos.[29] El pasado no tiene que sobrevivir psicológicamente, ni tampoco fisiológicamente en nuestro cerebro, porque no ha dejado de ser, sólo ha dejado de ser útil: es y se conserva en sí mismo. Y este ser en sí del pasado es la consecuencia inmediata del *planteamiento* adecuado del problema: si el pasado tuviese que esperar a dejar de ser, si lo que ha pasado («el *pasado* en general») dejara de ser ahora súbitamente, nunca podría convertirse en lo que es, no llegaría a ser *este* pasado. El pasado es lo en-sí, lo inconsciente o, como dice literalmente Bergson, lo *virtual*.[30] Pero, ¿en qué sentido es virtual? Para comprenderlo hemos de volver a la segunda figura de la memoria. El pasado no se construye *después* de haber sido presente sino que *coexiste consigo mismo como presente*. La reflexión nos enseña claramente que la dificultad filosófica de la noción de pasado procede de que está preso entre dos presentes: el presente que él mismo ha sido, y el presente con respecto al cual ahora es pasado. El error de la psicología, su mal planteamiento del *problema*, consiste en que empieza por retener el segundo presente, continúa buscando el pasado a partir de algo actual, y acaba situándolo aproximadamente en el cerebro. Pero, de hecho, «la memoria no consiste en absoluto en una regresión del presente al pasado».[31] Lo que nos enseña Bergson es que, si el pasado no fuera pasado al mismo tiempo que es presente, no solamente no podría jamás constituirse, sino que tampoco sería posible reconstruirlo a partir de un presente posterior. En este sentido, el pasado coexiste consigo mismo como presente: la duración no es más que esta coexistencia del pasado consigo mismo. Entonces, hemos de pensar el presente y el pasado como dos grados extremos que coexisten en la duración, grados que se distinguen uno de otro

[26] *PM VI*, p. 201.
[27] *MM I*
[28] *MM III*
[29] *ES V*
[30] *MM III*
[31] *MM IV*, p. 269.

por sus respectivos estados de distensión y de contracción. Una famosa metáfora nos sugiere que todo nuestro pasado está en cada nivel del cono, sólo que en grados distintos: el presente no es más que el grado más contraído del pasado. «La misma vida psicológica se repetiría, pues, un número indefinido de veces en los sucesivos niveles de la memoria, y el mismo acto mental se efectuaría a diferentes niveles.»[32] No hay más que cambios de energía o de tensión, eso es todo. Cada grado contiene el todo, pero el todo coexiste con el todo, es decir, cada grado con los demás. He aquí, por tanto, *qué* es lo virtual: los grados coexistentes en sí mismos y en cuanto tales.[33] Acertamos al definir la duración como una sucesión, pero no se trata de una sucesión real efectiva más que en la medida en que es una coexistencia virtual. A propósito de la intuición escribe Bergson: «Únicamente este método del que hablamos permite superar tanto el idealismo como el realismo, afirmar la existencia de objetos inferiores y superiores a nosotros y, no obstante y en cierto sentido, interiores a nosotros, haciéndolos coexistir juntos sin dificultad».[34] Si reparamos en la transición de *Materia y memoria* a *La Evolución creadora*, vemos que los grados coexistentes son, a la vez, los que convierten a la duración en algo virtual y los que logran que, sin embargo, se actualice a cada instante, porque dibujan planos y niveles que determinan todas las líneas de diferenciación posibles. En suma, las series divergentes reales nacen de grados virtuales coexistentes en la duración. Instinto e inteligencia difieren por naturaleza, porque están en los extremos de dos series que divergen; pero, ¿qué expresa esa diferencia de naturaleza más que dos grados que coexisten en la duración, dos grados diferentes de distensión o contracción? De esta forma, cada cosa es el todo, pero el todo que se realiza en tal o cual grado. En las primeras obras de Bergson, la duración podía parecer una realidad eminentemente psicológica; pero lo psicológico es únicamente *nuestra* duración, es decir, un cierto grado bien determinado. «Si en lugar de pretender analizar la duración (es decir, en el fondo, sintetizarla mediante conceptos) nos instalamos de entrada en ella por un esfuerzo de intuición, tenemos la sensación de cierta *tensión* determinada, cuya determinación misma se presenta como una opción entre una infinidad de duraciones posibles. Entonces, percibimos duraciones tan numerosas como queramos, todas bien diferentes entre sí [...].»[35] Este es el motivo de que *Materia y memoria* contenga, sin duda alguna, el secreto del bergsonismo; Bergson dice que toda su obra ha consistido en reflexionar

---

[32] *MM II*, p. 115 y *III*, p. 188.
[33] *MM III*
[34] *PM VI*, pp. 206-207.
[35] *PM VI*, p. 208.

sobre esto: que el todo no está dado; la realidad del tiempo consiste en que no todo está dado, pero, ¿qué significa esa realidad? Que lo dado presupone un movimiento que lo inventa o lo crea y, al mismo tiempo, que este movimiento no puede concebirse a imagen de lo dado.[36] Lo que Bergson critica de la idea de *posible* es que nos presenta un simple calco de lo producido, que se proyecta (o más bien se retroproyecta) hacia el movimiento de producción, hacia la invención.[37] Pero lo virtual no es lo mismo que lo posible: la realidad del tiempo es finalmente la afirmación de una virtualidad que se realiza y para la cual realizarse significa inventar. Puesto que, aunque el todo no se da, lo virtual es el todo. Recordemos la finitud del impulso vital: el todo es lo que se realiza en las especies, pero las especies no se realizan a imagen del todo, igual que tampoco se parecen entre sí; cada una corresponde a un cierto grado del todo y al mismo tiempo difiere por naturaleza de las otras, si bien el todo mismo se presenta a la vez como la diferencia de naturaleza en la realidad y como la coexistencia de los grados en el espíritu.

Si el pasado coexiste consigo mismo como presente, si el presente es el grado más contraído del pasado coexistente, ese mismo presente (por ser el punto exacto en el cual el pasado se lanza hacia el porvenir) se define como lo que cambia de naturaleza, lo siempre nuevo, la eternidad vital.[38] Comprendemos así que toda la obra de Bergson esté recorrida por un tema lírico: un verdadero canto en honor de lo nuevo, de lo imprevisible, de la invención, de la libertad. No hay que ver en ello una renuncia a la filosofía sino, al contrario, una tentativa profunda y original de descubrir su dominio propio, de alcanzar la cosa misma más allá del orden de lo posible, de las causas y de los fines. Finalidad, causalidad y posibilidad se hallan siempre en relación con la cosa ya hecha, y presuponen siempre que el «todo» está dado. Cuando Bergson critica estas nociones, cuando nos habla de indeterminación, no nos está invitando a abandonar la razón sino a alcanzar la razón verdadera de la cosa en proceso de hacerse, la razón filosófica, que no es determinación sino diferencia. Todo el movimiento del pensamiento bergsoniano se encuentra concentrado en *Materia y memoria*, en la triple forma de la diferencia de naturaleza, los grados coexistentes de la diferencia, y la diferenciación. Bergson nos hace ver primero que hay una diferencia de naturaleza entre el pasado y el presente, entre el recuerdo y la percepción, entre la duración y la materia: psicólogos y filósofos se equivocan al partir de un mixto mal analizado. Después, nos muestra que no es

[36] *EC IV*
[37] *PM III*
[38] *PM VI*

suficiente hablar de diferencia de naturaleza entre la materia y la duración, entre el presente y el pasado, pues todo el problema reside en saber *lo que es* una diferencia de naturaleza: Bergson pone de manifiesto que esta diferencia es la propia duración, que la duración es la naturaleza de la diferencia, y que comprende a la materia como su grado más bajo, su grado de mayor distensión, como un *pasado infinitamente dilatado*, y se comprende a sí misma contrayéndose como *un presente extremadamente tenso, concentrado*. Finalmente, nos indica que, si los grados coexisten en la duración, la duración es, a cada instante, aquello que se diferencia, que se diferencia en pasado y presente o, si se prefiere, que el presente se desdobla en dos direcciones, una hacia el pasado y otra hacia el futuro. A estos tres tiempos corresponden, en el conjunto de su obra, las nociones de duración, memoria e impulso vital. El proyecto que hallamos en Bergson, el de alcanzar las cosas rompiendo con las filosofías críticas, no era absolutamente nuevo, ni siquiera en Francia, ya que define una concepción general de la filosofía que, en muchos de sus aspectos, participa del empirismo inglés. Pero el método es profundamente nuevo, tanto como estos tres conceptos esenciales que le llenan de sentido.

5

LA CONCEPCIÓN DE LA DIFERENCIA EN BERGSON*

La noción de diferencia puede arrojar cierta luz sobre la filosofía de Bergson, pero también el bergsonismo aporta una importante contribución a la filosofía de la diferencia. Esta filosofía opera siempre en dos planos, metodológico y ontológico. Por una parte, se trata de determinar las diferencias de naturaleza entre las cosas: solamente así podremos «volver» a las cosas mismas y dar cuenta de ellas sin reducirlas a algo distinto, captarlas en su ser. Pero, por otra parte, si el ser de las cosas reside en cierto modo en sus diferencias de naturaleza, podemos esperar que la misma diferencia sea alguna cosa, que tenga una naturaleza y que nos entregue el Ser. Estos dos problemas, el metodológico y el ontológico, remiten constantemente el uno al otro: diferencias de naturaleza y naturaleza de la diferencia. En Bergson, aparecen ligados, y encontramos los caminos que los comunican.

Lo que Bergson reprocha fundamentalmente a sus predecesores es el no haber visto las verdaderas diferencias de naturaleza. La constancia de esta crítica nos indica al mismo tiempo la importancia de este tema para Bergson. Allí donde había diferencias de naturaleza, no se han visto más que diferencias de grado. Sin duda, en ocasiones encontramos el reproche contrario: se han elevado a diferencias de naturaleza las que no eran más que de grado, por ejemplo entre la llamada «facultad perceptiva» del cerebro y las funciones reflejas de la médula, entre la percepción de la materia y la materia misma.[1] Pero este segundo aspecto de la crítica carece de la frecuencia y de la importancia del primero. Para comprender esta importancia, es preciso interrogarse sobre el fin de la filosofía. La filosofía mantiene

---

* *Les Etudes bergsoniennes*, vol. IV, 1956, pp. 77-112 [Se han actualizado y completado las referencias de las notas. La paginación remite a la edición corriente de cada una de las obras de Bergson en PUF, col. Quadrige, *N. del E.*].

[1] *MM*, p. 19; pp. 62-63.

una relación positiva y directa con las cosas solamente en la medida en que pretende captar la cosa misma a partir de lo que ella es, en su diferencia con respecto a todo lo demás, es decir, en su *diferencia interna*. Se objetará que la diferencia interna carece de sentido, que se trata de una noción absurda; pero, si así fuera, habría que negar al mismo tiempo que hubiese diferencias de naturaleza entre cosas de un mismo género. Si existen diferencias de naturaleza entre individuos de un mismo género, habremos de reconocer que, efectivamente, la diferencia no es simplemente espacio-temporal, ni tampoco genérica o específica y, en suma, que no es exterior ni superior a la cosa misma. Por este motivo es tan importante para Bergson mostrar que las ideas generales, al menos en la mayoría de los casos, nos presentan datos extremadamente diferentes agrupados por razones meramente utilitarias: «Supongamos que, al examinar los estados agrupados bajo el nombre de «placer» no se descubre nada común aparte del hecho de ser estados buscados por el hombre: la humanidad habría clasificado estas cosas tan diferentes en un mismo género porque las relaciona con un interés práctico y reacciona ante todas ellas de la misma manera».[2] En este sentido, la clave de todo reside en las diferencias de naturaleza: hay que ir en su busca, precisamos recobrarlas. Sin prejuzgar nada acerca de la naturaleza de la diferencia en cuanto diferencia interna, sabemos ya que existe, *suponiendo que haya diferencias de naturaleza entre cosas de un mismo género*. Por tanto, o bien la filosofía se propone *este* medio y *este* fin (diferencias de naturaleza para llegar a la diferencia interna), o no podrá mantener más que una relación negativa o genérica con las cosas, desembocará en el elemento de la crítica o de la generalidad y en cualquier caso en un estadio de la reflexión meramente exterior. Situándose en el primer punto de vista, Bergson propone el ideal de la filosofía: forjar «para un objeto un concepto apropiado únicamente a él, concepto del que apenas podrá decirse que lo es, puesto que se aplicará a una sola cosa».[3] Esta unidad de la cosa y el concepto es la diferencia interna, a la cual se llega a través de las diferencias de naturaleza.

La intuición es el goce de la diferencia. Pero no consiste únicamente en gozar del resultado del método, sino que ella misma es el método. En cuanto tal, no es un acto único, sino que nos propone una pluralidad de actos, una pluralidad de esfuerzos y direcciones.[4] En su esfuerzo primero, la intuición es la determinación de las diferencias de naturaleza. Y, dado que estas diferencias se dan entre cosas, se trata de una genuina distribución, de

[2] *PM*, pp. 52-53.
[3] *PM*, p. 197.
[4] *PM*, p. 207.

un problema de distribución. Hay que dividir la realidad según sus articulaciones,[5] y Bergson cita de buen grado el célebre texto de Platón sobre el procedimiento del buen cocinero. Pero la diferencia de naturaleza entre dos cosas no es aún una diferencia interna de la cosa en cuanto tal. Además de las *articulaciones de lo real*, hemos de distinguir las *líneas de hechos*[6] que definen un segundo esfuerzo de la intuición. Con respecto a las articulaciones de lo real, la filosofía bergsoniana se presenta como un verdadero «empirismo», pero con respecto a las líneas de hechos lo hará como un positivismo e incluso como un probabilismo. Las articulaciones de lo real distribuyen las cosas según sus diferencias de naturaleza, forman una diferenciación. Las líneas de hechos son las direcciones que cada una de ellas sigue hasta el final, direcciones que convergen hacia una sola y la misma cosa; definen una integración, y cada una constituye una línea de probabilidad. En *La energía espiritual*, Bergson presenta la naturaleza de la conciencia en el punto de convergencia de tres líneas de hechos.[7] En *Las dos fuentes*, la inmortalidad del alma se encuentra en la convergencia de dos líneas de hechos.[8] En este sentido, la intuición no se opone a la hipótesis, sino que la engloba como hipótesis. En suma, las articulaciones de lo real corresponden a una separación, y las líneas de hechos a una «reunión».[9] Lo real es, al mismo tiempo, lo que se distribuye y lo que se reúne. Ciertamente se trata de los mismos caminos en ambos casos, pero lo importante es el sentido en que se recorren, según las divergencias o según las convergencias. En la diferencia, apreciamos siempre dos aspectos: las articulaciones de lo real nos entregan las diferencias de naturaleza entre las cosas; las líneas de hechos nos muestran la cosa misma como idéntica a su diferencia, la diferencia interna idéntica a una cosa.

Despreciar las diferencias de naturaleza en beneficio de los géneros es, por tanto, engañar a la filosofía. Hemos perdido estas diferencias de naturaleza. Nos hallamos ante una ciencia que las ha sustituido por *diferencias de grado* y ante una metafísica que las ha sustituido, más específicamente, por *diferencias de intensidad*. La primera cuestión concierne a la ciencia: ¿qué hacemos para no poder ver más que diferencias de grado? «Confundimos las diferencias cualitativas en la homogeneidad del espacio que las subtiende.»[10] Bergson invoca, como se sabe, la operación concertada de la necesidad, de la vida social y del lenguaje, de la inteligencia y del espacio, en

---

[5] *PM*, p. 23.
[6] *ES*, p. 4.
[7] *ES*, capítulo primero.
[8] *MR*, p. 263.
[9] *MR*, p. 292.
[10] *EC*, p. 217.

donde el espacio es aquello en lo que la inteligencia convierte a una materia que se presta a ello. En suma, sustituimos las articulaciones de lo real por agrupamientos exclusivamente utilitarios. Pero lo más importante no reside en esto, pues la utilidad es incapaz de fundar aquello que la hace posible. Por ello hemos de insistir en dos aspectos. En primer lugar, los grados tienen una realidad efectiva y, *en una forma diferente de la espacial*, están ya de algún modo comprendidos en las diferencias internas de naturaleza: «tras nuestras distinciones cualitativas» a menudo hay números.[11] Veremos enseguida que una de las ideas más singulares de Bergson es la de que la diferencia en cuanto tal posee un número, un número virtual, una suerte de número numerante. La utilidad no hace más que liberar y desplegar los grados comprendidos en la diferencia hasta convertirla en una mera diferencia de grado. Pero, por otra parte, si los grados pueden liberarse para formar diferencias por sí solos, hemos de encontrar la razón de ello en el estado de la experiencia. Lo que el espacio presenta al entendimiento, y lo que el entendimiento encuentra en el espacio, son cosas, productos, resultados y sólo eso. Pero, entre dos cosas (en el sentido de «resultados») nunca puede haber más diferencias que las de proporción.[12] Lo que difiere por naturaleza no son las cosas, ni los estados de cosas, no son los caracteres sino las *tendencias*. Por ello, la concepción de la diferencia específica resulta poco satisfactoria: no hay que atenerse a la presencia de los caracteres, sino a su tendencia a desarrollarse. «El grupo no se define por la posesión de ciertos caracteres, sino por su tendencia a acentuarlos.»[13] A lo largo de toda su obra, Bergson muestra que la tendencia no es solamente primera con respecto a su producto, sino con respecto a las causas de éste en el tiempo, pues las causas se obtienen siempre, retroactivamente, a partir del producto mismo: una cosa, en sí misma y en su verdadera naturaleza, es la expresión de una tendencia más que el efecto de una causa. En pocas palabras: la simple diferencia de grado es el estatuto de las cosas separadas de sus tendencias y captadas a partir de sus causas elementales. Las causas pertenecen, en efecto, al dominio de la cantidad. Por ejemplo, según considere las cosas desde el punto de vista del producto o desde el de la tendencia, el cerebro humano presentará, con respecto al cerebro animal, una simple diferencia de grado o toda una diferencia de naturaleza.[14] Así, Bergson sostiene que, *desde cierto punto de vista*, las diferencias de naturaleza desaparecen o no pueden ya aparecer. «Situados en este punto de vista» –escribe

[11] *PM*, p. 61.
[12] *EC*, p. 107.
[13] *EC*, p. 107.
[14] *EC*, pp. 108, 264-265.

a propósito de la religión estática y la religión dinámica– «se percibirán una serie de transiciones como diferencias de grado, donde lo que realmente hay es una radical diferencia de naturaleza.»[15] Las cosas, los productos, los resultados siempre son *mixtos*. El espacio no presenta jamás –ni la inteligencia encuentra nunca– otra cosa que mixtos, mixtos de lo abierto y lo cerrado, del orden geométrico y el orden vital, de percepción y afección, de percepción y memoria, etcétera Lo que hay que comprender es que el mixto es, en verdad, mezcla de tendencias que difieren por naturaleza pero, en cuanto tal, es un estado de cosas en el cual resulta imposible establecer una diferencia de naturaleza. El mixto es lo que se ve desde ese punto de vista en el cual nada difiere por su naturaleza de nada. Lo homogéneo es lo mixto por definición, porque lo simple siempre es algo que difiere por naturaleza: únicamente las tendencias son simples, puras. Por tanto, no podemos hallar lo que difiere realmente si no recobramos la tendencia que está más allá de su producto. Habremos de servirnos de lo que el mixto nos presenta, es decir, de las diferencias de grado o de proporción, porque no podemos disponer de ninguna otra cosa; pero nos serviremos de ello solamente como medida de la tendencia y para llegar a la tendencia como razón suficiente de la proporción. «Esta diferencia de proporción bastará para definir el grupo en el cual se encuentra, siempre que pueda establecerse que no es accidental y que el grupo, a medida que evolucionaba, tendía cada vez más a acentuar esos caracteres particulares.»[16]

Por su parte, la metafísica no capta apenas más que diferencias de intensidad. Bergson muestra esta visión de la intensidad a través de la metafísica griega: al definir el espacio y el tiempo como una simple distensión, una disminución de ser, no halla entre los entes sino diferencias de intensidad, que sitúa entre los límites de la perfección y la nada.[17] Veremos cómo surge esta ilusión, y qué es lo que a su vez la autoriza en las propias diferencias de naturaleza. Notemos, por de pronto, que no procede tanto de las ideas mixtas como de seudo-ideas como las de desorden o nada, aunque éstas son también una especie de ideas mixtas,[18] y la ilusión de la intensidad se apoya en última instancia en la del espacio. En definitiva, hay sólo una clase de falsos problemas, aquellos cuyo enunciado no respeta las diferencias de naturaleza. La denuncia de su arbitrariedad es una de las funciones de la intuición.

Para alcanzar las verdaderas diferencias ha de tomarse el punto de vista desde donde se han de contemplar los mixtos. Ese punto son las tenden-

---

[15] *MR*, p. 225.
[16] *EC*, p. 107.
[17] *EC*, pp. 316 ss.
[18] *EC*, pp. 232, 235.

cias que se oponen una a otra, y que difieren por naturaleza. La tendencia es el sujeto. Un ser no es un sujeto, sino la expresión de la tendencia, e incluso lo es solamente en cuanto se halla contrariado por otra tendencia. Por ello, la intuición se presenta como un método de la diferencia o de la división: dividir el mixto en dos tendencias. Este método es distinto de un análisis espacial, es más que una descripción de la experiencia y (aparentemente) menos que un análisis trascendental. Claro que atiende a las condiciones de lo dado, pero estas condiciones son tendencias-sujetos, en cierto modo ellas mismas son dadas, vividas. Además, constituyen al mismo tiempo lo puro y lo vivido, lo viviente y lo vivido, lo absoluto y lo vivido. Lo esencial es que el fundamento, por serlo, no deje de ser *constatado*, y es conocida la insistencia de Bergson en el carácter empírico del impulso vital. No se han de tomar estas condiciones como condiciones de toda experiencia posible, sino como condiciones de la experiencia real: Schelling se había propuesto ya este objetivo cuando designaba su filosofía como «empirismo superior». La fórmula también se adecua al bergsonismo. Precisamente por tratarse de las condiciones de la experiencia real, pueden y deben ser captadas mediante una intuición, ya que no van más allá de lo condicionado, y el concepto que forman es idéntico a su objeto. No es extraño, pues, que encontremos en Bergson una especie de principio de razón suficiente y de los indiscernibles. Lo que él rechaza es el tipo de distribución que sitúa a la razón de parte del género o de la categoría, mientras que deja al individuo en la contingencia, es decir, en el espacio. La razón tiene que llegar hasta el individuo, el verdadero concepto ha de llegar hasta la cosa y la comprensión hasta el «esto». ¿Por qué esto en lugar de aquello? Bergson plantea siempre esta cuestión de la diferencia. ¿Por qué una percepción evoca un recuerdo y no otro?[19] ¿Por qué una percepción «capta» ciertas frecuencias en lugar de otras?[20] ¿Por qué caracteriza a la duración una determinada tensión?[21] De hecho, hace falta que la razón llegue a ser razón de lo que Bergson llama el *matiz*. En la vida psíquica no hay accidentes:[22] el matiz es la esencia. Mientras no hemos encontrado el concepto que conviene únicamente al objeto en cuestión, «el concepto único», nos contentamos con explicar el objeto mediante diversos conceptos, ideas generales «de las cuales suponemos que participa»:[23] lo que de ese modo se nos hurta es que el objeto sea éste y no otro de su mismo género, y que en ese género haya

[19] *MM*, p. 182.
[20] *PM*, p. 61.
[21] *PM*, p. 208.
[22] *PM*, p. 179.
[23] *PM*, p. 199.

tales o cuales proporciones. Sólo la tendencia constituye la unidad del concepto y de su objeto, de tal manera que el objeto deja de ser contingente y el concepto deja de ser general. Pero todas estas precisiones con respecto al método no parecen capaces de evitar el callejón sin salida al cual supuestamente conduce. Pues el mixto ha de dividirse en dos tendencias, pero las diferencias de proporción de dicho mixto no nos indican cómo hemos de encontrar las tendencias ni cuál es la regla de la división ni, lo que es más importante, cuál de ellas es la buena. Ambas tendencias no son equivalentes, difieren por su valor, y siempre hay una tendencia dominante. Esta tendencia dominante es la que define la naturaleza verdadera del mixto, sólo ella es un concepto único y es pura, ya que se trata de la pureza de la cosa correspondiente: la otra tendencia es la impureza que viene a cuestionarla y a contrariarla. Los comportamientos animales nos presentan el instinto como tendencia dominante, y los comportamientos humanos reservan ese lugar a la inteligencia. En el mixto de la percepción y la afección, la afección desempeña el papel de la impureza que se mezcla con la percepción pura.[24] Con otras palabras, la división arroja una mitad izquierda y una mitad derecha, pero, ¿en qué podemos apoyarnos para determinarlas? Bajo esta figura, redescubrimos una dificultad con la que ya Platón se había enfrentado. ¿Qué se le puede responder a Aristóteles cuando objeta que el método platónico de la diferencia era solamente un silogismo deficiente, incapaz de concluir en cuál de las dos mitades del género dividido se encuentra la Idea buscada, porque le faltaba el término medio? Y aún se diría que Platón está, en este punto, mejor pertrechado que Bergson, porque la Idea de un Bien trascendente puede guiar efectivamente la elección de la buena mitad. Pero Bergson rechaza en general el recurso a la finalidad, como si quisiera que el método de la división se bastase a sí mismo.

Quizá se trata de una dificultad ilusoria. Sabemos que las articulaciones de lo real no definen la esencia ni el objetivo del método. Sin duda, la diferencia de naturaleza entre las dos tendencias representa un progreso con respecto a la diferencia de grado entre las cosas o a la diferencia de intensidad entre los seres, pero no deja por ello de ser una diferencia exterior, una diferencia todavía externa. En este punto, la intuición bergsoniana no carece de un término exterior que pueda servirle de regla para ser completa; al contrario, presenta un exceso de exterioridad. Pongamos un ejemplo: Bergson muestra que el tiempo abstracto es un mixto de espacio y duración y que, más profundamente, el espacio mismo es un mixto de materia y duración, de materia y memoria. He ahí, pues, el mixto que se divi-

[24] *MM*, p. 59.

de en dos tendencias: la materia es, en efecto, una tendencia, puesto que se define como distensión; la duración, por ser una contracción, también es una tendencia. Pero si consideramos todas las definiciones, las descripciones y los caracteres de la duración en la obra de Bergson, nos damos cuenta de que la diferencia de naturaleza, finalmente, no se establece *entre* esas dos tendencias. Al final, la diferencia de naturaleza en cuanto tal es *una* de las tendencias, y se contrapone a la otra. En efecto, ¿qué es la duración? Todo lo que Bergson dice de ella nos conduce siempre a esta conclusión: la duración *es lo que difiere de sí mismo.* La materia, al contrario, es lo que no difiere de sí, lo que se repite. En los *Datos inmediatos*, Bergson no se conforma con sostener que la intensidad es un mixto que se divide en dos tendencias, cualidad pura y cantidad extensiva, sino que defiende ante todo que la intensidad no es una propiedad de la sensación, que la sensación es cualidad pura, y que la cualidad pura o la sensación difiere por naturaleza de sí misma. La sensación es aquello que cambia de naturaleza, no de magnitud.[25] La vida psíquica es, por tanto, la diferencia de naturaleza misma: en la vida psíquica siempre hay *otro* aunque no haya nunca *muchos* ni *varios.*[26] Bergson distingue tres clases de movimientos: cualitativo, evolutivo y extensivo,[27] pero la esencia de todos estos movimientos, incluso de la mera traslación del tipo de la carrera de Aquiles, es la alteración. El movimiento es cambio cualitativo, y el cambio cualitativo es movimiento.[28] En suma, la duración es lo que difiere, y lo que difiere no es ya lo que difiere de otra cosa, sino lo que difiere de sí mismo. Esto que difiere se ha convertido en una cosa, en una *substancia.* La tesis de Bergson podría expresarse así: el tiempo real es la alteración, y la alteración es substancia. La diferencia de naturaleza no se establece, pues, entre dos cosas ni entre dos tendencias, la diferencia de naturaleza es en sí misma una cosa, una tendencia que se opone a la otra. La descomposición del mixto no nos entrega únicamente dos tendencias que difieren por naturaleza, nos entrega la diferencia de naturaleza como una de esas dos tendencias. Y, así como la diferencia se convierte de esta manera en substancia, el movimiento deja de ser el carácter de alguna otra cosa para adquirir un carácter substancial por sí mismo, sin presuponer ningún móvil.[29] La duración o la tendencia es la diferencia consigo misma, y aquello que difiere de sí mismo es *inmediatamente* la unidad de la substancia y el sujeto.

---

[25] *DI*, capítulo primero.
[26] *DI*, p. 90.
[27] *EC*, pp. 302-303.
[28] *MM*, p. 219.
[29] *PM*, pp. 163, 167.

Aprendemos, por tanto, al mismo tiempo a dividir el mixto y a escoger la buena tendencia, ya que a la derecha tenemos siempre aquello que difiere de sí mismo, es decir, la duración, que se nos revela en cada caso bajo un aspecto, con uno de sus «matices». Ello no obstante, hemos de observar que, en el mixto, un mismo término puede estar ora a la derecha, ora a la izquierda. La división de los comportamientos animales pone a la izquierda la inteligencia porque la duración, el impulso vital se expresa a través de ellos como instinto, mientras que se sitúa a la derecha en el análisis de los comportamientos humanos. Pero la inteligencia no cambia de lado si no es porque se revela como expresión de la duración, esta vez en la humanidad: la inteligencia reviste la forma de la materia, pero comporta el sentido de la duración, porque es el órgano de dominación de la materia, un sentido que sólo se manifiesta en el hombre.[50] No hemos de asombrarnos de que la duración posea aspectos diversos, que son sus matices, ya que ella es lo que difiere de sí; y aún hay que ir más lejos, hasta el final, hasta ver finalmente en la materia un último matiz de la duración. Pero para comprender este último punto, que es el más importante, es preciso antes recordar en qué se ha convertido la diferencia. Ya no lo es entre dos tendencias, es ella misma una de las tendencias y se sitúa siempre al lado derecho. La diferencia externa se ha convertido en diferencia interna. *La propia diferencia de naturaleza se ha convertido en una naturaleza.* Además, ya lo era desde el principio. En este sentido, las articulaciones de lo real y las líneas de hechos remitían las unas a las otras: de ese modo, las articulaciones de lo real trazaban líneas de hechos que nos mostraban al menos la diferencia interna como límite de su convergencia e, inversamente, las líneas de hechos nos daban también las articulaciones de lo real, como por ejemplo esa convergencia de tres líneas diversas que, en *Materia y memoria*, nos conduce a la verdadera distribución de lo que pertenece al sujeto y lo que pertenece al objeto.[51] La diferencia de naturaleza sólo aparentemente es exterior. Incluso bajo esta apariencia, se distingue ya de la diferencia de grado, de la diferencia de intensidad y de la diferencia específica. Pero la fase de diferencia interna reclama aún otras distinciones. Pues la duración se puede presentar en cuanto tal como substancia sólo en la medida en que es simple, indivisible. La alteración ha de mantenerse, por tanto, y encontrar un estatuto sin dejarse reducir a la pluralidad, ni siquiera a la contradicción o a la alteridad. La diferencia interna habrá de distinguirse de la *contradicción*, de la *alteridad*, de la *negación*. Este es el punto en el cual el método y la teoría de Bergson se contraponen a ese otro método, a esa otra teoría de la dife-

[50] *EC*, pp. 267, 270.
[51] *PM*, p. 81.

rencia que llamamos dialéctica, tanto a la dialéctica platónica de la alteridad como a la dialéctica hegeliana de la contradicción, pues ambas implican la presencia y la potencia de lo negativo. La originalidad de la concepción bergsoniana consiste en mostrar que la diferencia interna no llega ni debe llegar a la contradicción, a la alteridad o a lo negativo, porque estas tres nociones son más superficiales que ella, son visiones de la diferencia considerada únicamente desde fuera. Pensar la diferencia interna como tal, como pura diferencia interna, llegar al puro concepto de la diferencia, elevar la diferencia a lo absoluto, tal es el sentido del esfuerzo de Bergson.

La duración no es más que una de las dos tendencias, una de las dos mitades pero, aunque ella difiere de sí en todo su ser, ¿no contiene también el secreto de la otra mitad? ¿Cómo podría dejar en su exterior a aquello *de lo cual* difiere, la otra tendencia? La duración difiere de sí misma, de modo que aquello de lo que difiere es también, en cierto modo, duración. No se trata de dividir la duración como se divide un mixto: la duración es simple, indivisible, pura. Se trata de otra cosa: lo simple no se divide, *se diferencia*. Diferenciarse constituye la esencia de lo simple o el movimiento de la diferencia. El mixto se descompone en dos tendencias, de las cuales una es lo indivisible, pero lo indivisible se diferencia en dos tendencias, de las cuales la otra es el principio de lo divisible. El espacio se descompone en materia y duración, pero la duración se diferencia en contracción y distensión, y la distensión es el principio de la materia. La forma orgánica se descompone en materia e impulso vital, pero el impulso vital se diferencia en instinto e inteligencia, y la inteligencia es el principio de la transformación de la materia en espacio. Obviamente, lo mixto no se descompone del mismo modo que se diferencia lo simple: el método de la diferencia es el conjunto de estos dos movimientos. Pero ahora hemos de preguntarnos acerca de este poder de diferenciación, pues él nos conducirá al concepto puro de la diferencia interna. Determinar este concepto consiste en mostrar *de qué manera* aquello que difiere de la duración, la otra mitad, puede ser todavía duración.

En *Duración y simultaneidad*, Bergson asigna a la duración el extraño poder de englobarse a sí misma, repartiéndose en flujos y reuniéndose a la vez en una sola corriente, según la naturaleza de la atención[32] considerada. En los *Datos inmediatos* aparece la idea fundamental de *virtualidad*, que será reelaborada y desarrollada en *Materia y memoria*: la duración, lo indivisible, no es exactamente lo que no se deja dividir, sino lo que cambia de naturaleza al dividirse, y lo que cambia de naturaleza de este modo define

[32] *Duración y simultaneidad*, p. 67.

lo virtual o lo subjetivo. Pero es sobre todo en *La evolución creadora* en donde encontramos las indicaciones más precisas. La biología nos muestra el proceso de diferenciación en acción. Buscamos el concepto de diferencia, de lo irreductible al grado o a la intensidad, a la alteridad o a la contradicción: esa diferencia *es* vital, incluso aunque su concepto no sea biológico. La vida es el proceso de la diferencia. Aquí, Bergson no está pensando tanto en la diferenciación embriológica como en la diferenciación de las especies, es decir, en la evolución. Con Darwin, el problema de la diferencia y el de la vida se identifican en esta idea de evolución, aunque el propio Darwin se hiciera un falso concepto de la diferencia vital. Contra un cierto mecanicismo, Bergson muestra que la diferencia vital es una diferencia *interna*, pero también que la diferencia interna no puede concebirse como una simple *determinación*: una determinación puede ser accidental, o al menos no puede obtener su ser si no es a partir de una causa, de un fin o de una casualidad, y por tanto implica una exterioridad subsistente; además, la relación entre diversas determinaciones no es nunca una relación de asociación o de adición.[33] No solamente la diferencia vital no es nunca una determinación, sino que es más bien lo contrario, puede ser la indeterminación misma. Bergson insiste siempre en el carácter imprevisible de las formas vivas: «indeterminadas, es decir imprevisibles».[34] Para Bergson, lo imprevisible, lo indeterminado no es lo accidental sino, al contrario, lo esencial, la negación del accidente. Al hacer de la diferencia una simple determinación, o bien se la abandona al azar, o bien se la convierte en necesaria en función de algo, pero accidental en relación a la vida. Pero, en relación a la vida, la tendencia a cambiar no es accidental; es más, ni siquiera los cambios son accidentales,[35] pues el impulso vital «es la causa profunda de las variaciones».[36] Así pues, la diferencia no es una determinación sino, en su relación esencial con la vida, una diferenciación. Claro que la diferenciación procede de la resistencia que la materia opone a la vida, pero ante todo y sobre todo procede de la fuerza explosiva interna que la vida lleva en sí misma. «La esencia de una tendencia vital consiste en desarrollarse en forma de haz, creando, por su mero crecimiento, direcciones divergentes entre las cuales se distribuirá el impulso»:[37] la virtualidad existe de tal manera que se realiza disociándose, que está obligada a disociarse para realizarse. La diferenciación es el movimiento de una virtualidad que se actualiza.

---

[33] *EC*, capítulo I.
[34] *EC*, p. 127.
[35] *EC*, p. 86.
[36] *EC*, p. 88.
[37] *MR*, p. 313.

La vida difiere de sí misma, pero se enfrenta con líneas de evolución divergentes y, en cada línea, con procedimientos originales; con todo, su diferir es siempre y únicamente un diferir de sí misma, aunque en cada línea encuentre aparatos, estructuras de órganos idénticos obtenidos por medios distintos.[38] Divergencia de las series, identidad de ciertos aparatos, tal es el doble movimiento de la vida como un todo. La noción de diferenciación supone a la vez la *simplicidad* de lo virtual, la *divergencia* de las series en las que se realiza, y la *semejanza* de ciertos resultados fundamentales que produce en dichas series. Bergson explica hasta qué punto la semejanza es una categoría biológicamente importante:[39] es la identidad de lo que difiere de sí mismo, la prueba de que una misma virtualidad se realiza en la divergencia de las series, y muestra que la *esencia* que subsiste en los cambios del mismo modo que la divergencia muestra el cambio mismo operando en la esencia. «¿Qué oportunidades tenemos de que, a través de dos series de accidentes totalmente diferentes que se unen, dos evoluciones enteramente distintas conduzcan a resultados similares?»[40]

En *Las dos fuentes*, Bergson vuelve a este proceso de diferenciación: la dicotomía es la ley de la vida.[41] Pero encontramos algo nuevo: junto a la diferenciación biológica, aparece una diferenciación propiamente histórica. La diferenciación biológica encuentra su principio, sin duda, en la vida misma, pero no deja de estar ligada a la materia, aunque sus productos permanecen separados, exteriores unos a otros. «La materialidad que [las especies] se han dado les impide volver a unirse para recomenzar con más fuerza, con mayor complejidad y de forma más evolucionada la tendencia original.»[a] En el plano de la historia, por el contrario, las tendencias constituidas por disociación evolucionan en el plano del mismo individuo, de la misma sociedad. Evolucionan sucesivamente, pero en el mismo ser: el hombre irá lo más lejos que pueda en una dirección, después se volverá hacia la otra.[42] Este texto es importante por tratarse de uno de los pocos en los que Bergson reconoce la especificidad de lo histórico con respecto a lo vital. ¿Cuál es su sentido? Significa que con el hombre, y sólo con él, la diferencia se hace consciente, se eleva a la autoconciencia. La diferencia en sí misma es biológica, pero la consciencia de la diferencia es histórica. Es cierto que no hemos de exagerar la función de esta conciencia histórica de la diferencia. Según Bergson, más que conducir a lo nuevo, libera de lo viejo. La con-

---

[38] *EC*, pp. 53 ss.
[39] *PM*, p. 58.
[40] *EC*, p. 54.
[41] *MR*, p. 316.
[a] *MR*, p. 314.
[42] *MR*, pp. 313-315.

ciencia ya existía en –y con– la diferencia de sí misma. La duración es por sí misma conciencia, la vida es por sí misma conciencia, pero lo es solamente *de iure*.[43] La historia reanima la conciencia, o más bien es el lugar en el cual la conciencia se reanima y se establece *de ipso*, porque esta conciencia idéntica a la vida se encontraba adormecida, aletargada en la materia, como una conciencia anulada, aunque no como nulidad de conciencia.[44] La conciencia nunca es, en Bergson, histórica, sino que la historia es el único lugar en donde la conciencia, tras atravesar la materia, resurge. Hay una identidad *de iure* entre la diferencia y la conciencia de la diferencia, y la historia siempre lo es *de facto*. Esta identidad *de iure* entre diferencia y conciencia de la diferencia es la *memoria*, y ella nos entregará finalmente la naturaleza del concepto puro.

Pero, antes de llegar a ese punto, necesitamos ver el modo en que el proceso de la diferenciación es suficiente para distinguir el método bergsoniano de la dialéctica. La mayor similitud entre Platón y Bergson es que ambos hacen una filosofía de la diferencia en la cual la diferencia es pensada en cuanto tal, sin reducirse a la contradicción, sin *llegar* a la contradicción.[45] Pero el punto de separación, no el único pero sí el más importante, parece residir en la presencia necesaria de un principio de finalidad en Platón: sólo el Bien da cuenta de la diferencia de la cosa y nos hace comprenderla en sí misma, como en el famoso ejemplo de Sócrates sentado en la cárcel. En su dicotomía, Platón tiene necesidad del Bien como regla de elección. En Platón no hay intuición, sino inspiración del Bien. Y hay al menos un texto de Bergson que resulta, a este respecto, muy platónico: en *Las dos fuentes* muestra que, para encontrar las verdaderas articulaciones de lo real, hay que preguntarse por las funciones. ¿A quién sirve cada facultad? ¿Cuál es, por ejemplo, la función de la fabulación?[46] La diferencia de la cosa procede aquí de su uso, de su fin, de su destino, del Bien. Pero sabemos que la partición o la articulación de lo real no representa más que una primera expresión del método. Lo que preside la distribución de las cosas es, efectivamente, su función, su fin, pero a este nivel las cosas parecen recibir su diferencia desde fuera. Precisamente por eso critica Bergson la finalidad y no se contenta con las articulaciones de lo real: la cosa misma y el fin que le corresponde constituyen una sola y la misma cosa, que se contempla por una

---

[43] *ES*, p. 13.

[44] *ES*, p. 11.

[45] Sin embargo, no creemos que Bergson haya sido influido por Platón en este punto. Más cercano a él, Gabriel Tarde caracterizaba su propia filosofía como una filosofía de la diferencia y la distinguía de las filosofías de la oposición. Pero la concepción de la esencia y el proceso de la diferencia que forja Bergson es muy distinta de la de Tarde.

[46] *MR*, p. 111.

parte como un mixto formado en el espacio, y por otra como la diferencia y la simplicidad de su duración pura.[47] No puede hablarse aquí de fin: cuando la diferencia se convierte en la cosa misma, no cabe decir que la cosa recibe su diferencia de un fin. Por ello, la concepción que se hace Bergson de la diferencia de naturaleza le permite evitar, al contrario que a Platón, un verdadero recurso a la finalidad. A partir de ciertos textos de Bergson, se pueden anticipar las objeciones que hubiera hecho a una dialéctica de tipo hegeliano, de la que se encuentra, por otra parte, mucho más alejado que de la de Platón. En Bergson, gracias a la noción de lo virtual, la cosa difiere de sí misma *de entrada, inmediatamente.* Según Hegel, la cosa difiere de sí misma porque difiere de entrada de todo aquello que ella no es, aunque la diferencia llega hasta la contradicción. No nos importa aquí la diferencia entre la contrariedad y la contradicción, puesto que la contradicción no es más que la presentación de un todo como lo contrario. De todos modos, en ambos casos la diferencia se sustituye por el juego de las determinaciones. «No hay casi ninguna realidad concreta acerca de la cual no puedan considerarse a la vez dos perspectivas opuestas, y que por tanto no esté subsumida bajo dos conceptos antagónicos.»[48] Se pretende entonces recomponer la cosa a partir de esas dos perspectivas, diciendo por ejemplo que la duración es síntesis de la unidad y la multiplicidad. Pero, si la objeción que Bergson presentaba contra el platonismo era la de permanecer en una concepción de la *diferencia aún externa,* la objeción que presenta contra una dialéctica de la contradicción es la de quedarse en una concepción de la *diferencia únicamente abstracta.* «Esta combinación [de dos conceptos contradictorios] no podrá presentar ni una diversidad de grados ni una variedad de formas: es o no es.»[49] Lo que no comporta grados ni matices es una abstracción. Así pues, la dialéctica de la contradicción pierde la diferencia en sí misma, que es la razón de los matices. En definitiva, la contradicción no es más que una de las muchas ilusiones retrospectivas denunciadas por Bergson. Lo que se diferencia en dos tendencias divergentes es una virtualidad y, en cuanto tal, algo absolutamente simple que se realiza. Lo tratamos como algo real cuando lo componemos a partir de los elementos característicos de las dos tendencias que, sin embargo, no han sido creadas más que por su propio desarrollo. Creemos que la duración difiere de sí misma porque es ante todo el producto de dos determinaciones contrarias, y olvidamos que se ha diferenciado porque ya era en principio aquello que difiere de sí. Todo nos remite a la crítica que Bergson

---

[47] *EC,* pp. 88 ss.
[48] *PM,* p. 198.
[49] *PM,* p. 207.

dirige a lo negativo: alcanzar una concepción de la diferencia sin negación, que no contiene lo negativo, tal es el mayor esfuerzo de Bergson. En sus críticas del desorden y de la nada o la contradicción, intenta mostrar que la negación de un término real por parte de otro no es más que la realización positiva de una virtualidad que contenía al mismo tiempo ambos términos. «La lucha no es, aquí, más que el aspecto superficial de un progreso.»[50] Creemos en la contradicción y en la negación porque ignoramos la virtualidad. La oposición de dos términos es simplemente la realización de la virtualidad que les contenía a ambos: es decir, la diferencia es más profunda que la negación y que la contradicción.

Por grande que sea la importancia de la diferenciación, tampoco ella es lo más profundo. Si lo fuera, no habría motivo alguno para hablar de un concepto de diferencia: la diferenciación es una acción, una realización. Lo que se diferencia es *desde el principio* lo que difiere de sí mismo, es decir lo virtual. La diferenciación no es el concepto, sino la producción de los objetos de los cuales da razón el concepto. Si lo que difiere de sí ha de ser ese mismo concepto, lo virtual necesita una consistencia objetiva que le permita diferenciarse, una aptitud para producir dichos objetos. En unas páginas esenciales, dedicadas a Ravaisson, Bergson explica que hay dos maneras de determinar lo que tienen en común los colores:[51] acudiendo a la idea abstracta y general de «color», se determina «ocultando lo que el rojo tiene de rojo, lo que hace azul al azul y lo que hace verde al verde»: en este caso, estamos ante un concepto que es un género y ante varios objetos de un mismo género. El concepto y el objeto son dos cosas, y la relación del concepto con respecto al objeto es de subsunción. De este modo, nos quedamos en las distinciones espaciales y en un estadio de la diferencia como algo exterior a la cosa. *Al contrario*, podemos atravesar los colores con una lente convergente que les dirija hacia un mismo punto: lo que obtenemos en este segundo caso es «la pura luz blanca» que «hace resurgir las diferencias entre las tonalidades». Ahora, los diferentes colores ya no son objetos *bajo* un concepto, sino grados o matices del concepto mismo. Grados de la diferencia, no diferencias de grado. La relación no es de subsunción, sino de participación. La luz blanca sigue siendo un universal, pero un universal concreto que nos permite comprender lo particular porque es el principio de lo particular. Cuando las cosas se convierten en matices del concepto, el concepto mismo se convierte en la cosa. La cosa universal, si se quiere, puesto que los objetos se esbozan como sus grados, pero una cosa concreta, no un género o una generalidad. No hay, propiamente hablando,

---

[50] *MR*, p. 317.

[51] *PM*, pp. 259-260.

varios objetos para un mismo concepto, sino que el concepto es idéntico a la cosa, es la diferencia de los objetos entre sí lo que les relaciona, y no su semejanza. El concepto convertido en concepto de la diferencia es la diferencia interna. ¿Qué ha sido preciso para alcanzar este objetivo filosófico superior? Renunciar a pensar en el espacio: en efecto, la distinción espacial «no comporta grados».[52] Las diferencias espaciales se han sustituido por diferencias temporales. Es propio de la diferencia temporal el hacer del concepto una cosa concreta, porque las cosas son matices o grados que se presentan en el seno del concepto. En este sentido, el bergsonismo sitúa la diferencia, y con ella el concepto, en el tiempo. «Si la más humilde labor del espíritu consiste en ligar momentos sucesivos de la duración de las cosas, si en esta operación entra en contacto con la materia y al mismo tiempo se distingue de ella, podemos concebir una infinidad de grados entre la materia y el espíritu plenamente desarrollado.»[53] Distinciones como las de sujeto y objeto, cuerpo y alma, son distinciones temporales y, en ese sentido, son cuestión de grado,[54] aunque no simples diferencias de grado. Vemos, pues, cómo lo virtual llega a ser el puro concepto de diferencia, y vemos lo que puede ser este concepto: *la coexistencia posible de los grados o los matices.* Si, pese a la aparente paradoja, llamamos *memoria* a esta *coexistencia* posible, como hace Bergson, hay que decir que el impulso vital es menos profundo que la memoria, y la memoria menos profunda que la duración. *Duración, memoria e impulso vital constituyen tres aspectos del concepto que se distinguen con nitidez.* La duración es la diferencia consigo misma; la memoria es la coexistencia de los grados de diferencia; el impulso vital es la diferenciación de la diferencia. Estos tres estadios definen el esquematismo de la filosofía de Bergson. El sentido de la memoria consiste en otorgar a la virtualidad de la propia duración una consistencia objetiva que haga de ella un universal concreto y susceptible de realización. Cuando la virtualidad se realiza –es decir, se diferencia–, lo hace en la vida y revistiendo una forma vital; en este sentido, la diferencia *es* vital. Pero la virtualidad no puede llegar a diferenciarse más que a partir de los grados que en ella coexisten. La diferenciación es solamente la separación de lo que ya coexistía en la duración. Las diferenciaciones del impulso vital son, en profundidad, los grados de la diferencia en sí misma. Y los productos de la diferenciación son objetos absolutamente conformes al concepto, al menos en su pureza, ya que no son en verdad otra cosa que la posición complementaria de los diferentes grados del propio concepto. Por eso decíamos

[52] *MM*, p. 247.
[53] *MM*, p. 249.
[54] *MM*, p. 74.

que la teoría de la diferenciación siempre es menos profunda que la de los matices o grados.

Lo virtual define ahora un modo de existencia absolutamente positivo. La duración es lo virtual; es real tal o cual grado de la duración en la medida en que ese grado se diferencia. Por ejemplo, la duración no es en sí misma psicológica, pero lo psicológico representa un determinado grado de la duración, que se realiza entre otros y además de ellos.[55] No cabe duda de que lo virtual es, en sí mismo, el modo de lo que no actúa, puesto que sólo llegará a actuar diferenciándose, dejando de ser en sí aunque retenga algo de su origen. Pero por eso mismo es el modo de *lo que es*. Esta es una tesis de Bergson especialmente conocida: lo virtual es el recuerdo puro, y el recuerdo puro es la diferencia. El recuerdo puro es virtual porque sería absurdo buscar la marca del pasado en algo actual y ya realizado;[56] el recuerdo no es la representación de algo, no representa nada sino que *es* o, si se quiere hablar aún en términos de representación, «no nos representa algo que ha sido, sino simplemente algo que es [...] es un *recuerdo del presente*»;[57] realmente, no tiene que hacerse o que formarse, no tiene que esperar a que desaparezca la percepción, no es posterior a la percepción. *La coexistencia del pasado y el presente que él mismo ha sido es un tema esencial del bergsonismo.* Pero, a partir de estas características, cuando decimos que el recuerdo definido de este modo es la diferencia misma, decimos dos cosas al mismo tiempo. Por una parte, el recuerdo puro es la diferencia porque ningún recuerdo se parece a otro, cada recuerdo es inmediatamente perfecto, es de una vez lo que será siempre; la diferencia es el objeto del recuerdo, del mismo modo que la semejanza es el de la percepción.[58] Nos basta un sueño para acercarnos a este mundo en donde nada se parece a nada; un soñador puro jamás escaparía de lo particular, no captaría más que diferencias. Pero el recuerdo es la diferencia también en otro sentido: *aporta* la diferencia; es verdad que las exigencias del presente introducen ciertas semejanzas entre nuestros recuerdos, pero no lo es menos lo contrario: que el recuerdo introduce la diferencia en el presente, en el sentido de que constituye cada momento siguiente como algo nuevo. Por el hecho mismo de que el pasado se conserva, «el momento siguiente contiene siempre, además del precedente, el recuerdo que éste ha dejado»;[59] «la duración interior es la vida continua de una memoria que prolonga el pasado en el presen-

[55] *PM*, p. 210.
[56] *MM*, p. 150.
[57] *ES*, p. 137.
[58] *MM*, pp 172-173.
[59] *PM*, pp. 183-184.

te, ya sea porque el presente encierra directamente la imagen cada vez más ampliada del pasado, ya porque más bien experimenta, en su continuo cambio cualitativo, la carga cada vez más pesada que arrastra tras de sí a medida que envejece».[60] De un modo distinto que Freud, pero no menos profundo, Bergson ha visto que la memoria era una función del porvenir, que la memoria y la voluntad no constituyen más que una sola función y que sólo un ser capaz de memoria puede desviarse de su pasado, desprenderse de él, no repetirlo, hacer algo nuevo. Así pues, el término «diferencia» designa al mismo tiempo *lo particular que es* y *lo nuevo que se hace*. El recuerdo se define a la vez con respecto a la percepción de la cual es contemporáneo y con respecto al momento siguiente en el cual se prolonga. Al reunir estos dos sentidos se experimenta una extraña impresión: la de actuar y padecer al mismo tiempo.[61] Pero, ¿cómo no hacerlo si mi percepción está ya en el momento siguiente?

Comencemos por el segundo sentido. Es conocida la importancia que llegará a adquirir en Bergson esta idea de *novedad* en su teoría del porvenir y de la libertad. Pero hemos de estudiar esta noción en un nivel más preciso: cuando se configura, a nuestro parecer, en el capítulo segundo del *Ensayo*. Decir que el pasado se conserva en sí mismo y se prolonga en el presente equivale a decir que el momento siguiente aparece cuando el anterior aún no ha desaparecido. Esto supone una *contracción*, y la contracción es lo que define la duración.[62] Lo que se contrapone a la contracción es la pura repetición o la materia: la repetición es el modo de un presente que no aparece más que cuando el anterior ha desaparecido, el instante mismo o la exterioridad, la vibración, la distensión. Al contrario, la contracción designa la diferencia porque, por su propia esencia, hace imposible una repetición, porque destruye la condición misma de toda posible repetición. En este sentido, la diferencia es lo nuevo, la novedad en cuanto tal. Pero, ¿cómo definir *en general* la aparición de algo nuevo? En el capítulo segundo del *Ensayo*, encontramos la reaparición de este problema al que Hume había unido su nombre. Hume planteaba el problema de la causalidad preguntando cómo una mera repetición, repetición de casos similares que no produce nada nuevo en el objeto, puede en cambio producir algo nuevo en la mente que la contempla. Este «algo nuevo», la expectativa de la milésima vez, es la *diferencia*. La respuesta era que la repetición produce una diferencia en la mente que la observa en virtud de principios de la naturaleza humana y, especialmente, del principio del hábito. Cuando

---

[60] *PM*, pp. 200-201.
[61] *ES*, p. 140.
[62] *EC*, p. 201.

Bergson analiza el ejemplo de las campanadas del reloj o de los martillazos, plantea el problema de la misma forma, y lo resuelve también análogamente: lo que se produce no es nada nuevo en los objetos, pero es una «fusión», una «interpenetración», una «organización», una conservación de lo precedente que no ha desaparecido cuando aparece lo siguiente, en suma: una contracción que tiene lugar en el espíritu. Las semejanzas entre Hume y Bergson llegan incluso más lejos: así como para Hume las semejanzas entre los casos encuentran su fundamento en la imaginación pero, al mismo tiempo, permanecen distintos en el entendimiento, para Bergson los estados se fundan en la duración, pero retienen a la vez algo de la exterioridad de la que proceden; gracias a este último punto puede Bergson dar cuenta de la constitución del espacio. Por tanto, la contracción comienza constituyéndose de alguna manera *en* el espíritu, es como el origen del espíritu, hace nacer la diferencia. Después, y sólo después, el espíritu la recobra por su cuenta, la contrae y se contrae, como vemos en la teoría bergsoniana de la libertad.[63] Pero nos basta con haber captado la noción en su origen.

No se trata únicamente de que la materia y la duración difieran por naturaleza, sucede que lo que así difiere es la diferencia misma y la repetición. Volvemos a encontrar, de este modo, una vieja dificultad: la diferencia de naturaleza se establecía entre dos tendencias y, al mismo tiempo y más profundamente, era una de esas dos tendencias. Y no se daban únicamente estos dos estadios de la diferencia, sino que había otros dos: la tendencia privilegiada, la tendencia derecha, se dividía en dos, y podía diferenciarse de ese modo porque, aún más profundamente, en la diferencia existían grados. Ahora, hemos de reagrupar estos cuatro estados: *la diferencia de naturaleza, la diferencia interna, la diferenciación y los grados de diferencia.* Nuestro hilo conductor consiste en que la diferencia (interna) difiere (por naturaleza) de la repetición. Pero se percibe claramente que esta frase está desequilibrada: llamamos interna a la diferencia, y al mismo tiempo decimos que difiere de algo exterior. Presentimos, pues, una solución: Bergson se empeña en mostrarnos que la diferencia es todavía una repetición y la repetición ya una diferencia. En efecto, la repetición, la materia, ya es una diferencia; las oscilaciones son perfectamente distintas, pues «aquélla se ha desvanecido ya cuando ésta aparece». Bergson no niega que la ciencia intente alcanzar la diferencia en sí misma, ni que pueda conseguirlo, y ve un esfuerzo de este género en el análisis infinitesimal, una verdadera ciencia de la diferencia.[64] Es más: cuando Bergson nos presenta al soñador viviendo en lo particular y captando únicamente las diferencias puras, nos dice que esta región del es-

---

[63] *DI*, capítulo tercero.

[64] *PM*, p. 214.

píritu está ligada a la materia[65] y que soñar es desinteresarse, volverse indiferente. Sería un error, pues, confundir la repetición con la generalidad, ya que es la generalidad la que presupone la contracción del espíritu. La repetición no crea nada en el objeto, lo deja subsistir, e incluso lo mantiene en su particularidad. La repetición forma géneros objetivos, pero estos géneros no son en cuanto tales ideas generales, ya que no engloban una pluralidad de objetos semejantes, sino que nos presentan únicamente la particularidad de un objeto que se repite, idéntico a sí mismo.[66] La repetición es, entonces, una suerte de diferencia, pero una diferencia siempre fuera de sí misma, una diferencia indiferente a sí misma. Inversamente, *la diferencia es a su vez una repetición.* Hemos visto, en efecto, que la diferencia era, por su propio origen y en el acto de tal origen, una contracción. Pero, ¿qué efecto tiene esa contracción? Eleva lo repetido al nivel de la coexistencia. En su origen, el espíritu no es más que la contracción de elementos idénticos, y por ello es memoria. Cuando Bergson habla de la memoria siempre nos la presenta bajo dos aspectos, el segundo más profundo que el primero: la memoria-recuerdo y la memoria-contracción.[67] Al contraerse, el elemento de la repetición coexiste consigo mismo, se multiplica y se retiene a sí mismo. Así es como se definen los grados de contracción, cada uno de los cuales nos presenta a su nivel la coexistencia consigo mismo del elemento en cuanto tal, es decir, del todo. Sin paradoja alguna, la memoria se define como la coexistencia en persona. Ya que, por su parte, todos los grados posibles de la coexistencia coexisten entre sí y forman la memoria. Los elementos idénticos de la repetición material se fundan en una contracción; esta contracción nos presenta algo nuevo, la diferencia, y al mismo tiempo los grados de esa misma diferencia. En este sentido, la diferencia es aún una repetición, tema sobre el cual Bergson vuelve una y otra vez: «La misma vida psicológica se repetiría, pues, un número indefinido de veces en los sucesivos niveles de la memoria, y el mismo acto mental se efectuaría a diferentes niveles»;[68] las secciones del cono son «otras tantas repeticiones de toda nuestra vida pasada»;[69] «es como si nuestros recuerdos se repitieran un número indefinido de veces en estas miles de reducciones posibles de nuestra vida pasada».[70] Comprendemos la diferencia que se establece entre esta repetición psíquica y la repetición material: en un mismo momento, toda nuestra vida pasada se repite infinitamente, pero la repetición es virtual. Es más: la virtualidad carece de otra

---

[65] *EC*, pp. 203 ss.
[66] *PM*, p. 59.
[67] *MM*, pp. 83 ss.
[68] *MM*, p. 115.
[69] *MM*, p. 188.
[70] *MM*, p. 188.

consistencia que la que recibe de esta repetición original. «Estos planos no están dados [...] como cosas hechas, superpuestas las unas a las otras. Existen más bien virtualmente, con la existencia propia de lo espiritual.»[71] Podría casi decirse a este respecto que, para Bergson, la materia es sucesión, mientras que la duración es coexistencia: «Una clase de atención a la vida que fuera suficientemente potente y estuviera suficientemente despegada del interés práctico, comprendería en un presente indiviso toda la historia pasada de la persona consciente».[72] Pero la duración es una coexistencia de tipo distinto, una coexistencia real, una simultaneidad. Por ello, la coexistencia virtual que define la duración es, al mismo tiempo, una sucesión real, mientras que la materia no nos entrega tanto una sucesión como, finalmente, la simple materia de una simultaneidad, de una coexistencia real, de una yuxtaposición. En suma, los grados psíquicos son otros tantos planos virtuales de contracción, de niveles de tensión. La filosofía de Bergson culmina en una cosmología en la cual todo es cambio de tensión y de energía, sin ningún otro elemento.[73] La duración, tal y como se ofrece a la intuición, se presenta como capaz de mil tensiones posibles, de una infinita diversidad de distensiones y contracciones. Bergson reprochaba a las combinaciones de conceptos antagónicos su incapacidad para presentarnos otra cosa que no sea un bloque, sin grados ni matices. La intuición, por el contrario, nos presenta «una opción entre una infinidad de duraciones posibles»,[74] «una continuidad de duraciones que hemos de intentar seguir, ya sea hacia arriba o hacia abajo».[75]

¿Se aúnan, pues, los dos sentidos de la diferencia: la diferencia como particularidad que es, y la diferencia como personalidad, indeterminación o novedad que se hace? Estos dos sentidos sólo pueden unirse en los grados coexistentes de la contracción. La particularidad se presenta efectivamente como la mayor distensión, un despliegue o una expansión; en las secciones del cono, la base contiene los recuerdos en su forma individual. «Adquieren una forma más trivial cuanto más se comprime la memoria, y más personal cuanto más se dilata.»[76] Cuanto más se despliega la contracción, los recuerdos se tornan más individuales, más distintos los unos de los otros, y más se localizan.[77] Lo particular se encuentra en el límite de la distensión o de la expansión, y su movimiento se prolonga en la materia que ella mis-

---

[71] *MM*, p. 272.
[72] *PM*, pp. 169-170.
[73] *MM*, p. 226.
[74] *PM*, p. 208.
[75] *PM*, p. 210.
[76] *MM*, p. 188.
[77] *MM*, p. 190.

ma prepara. La materia y la duración son los dos niveles extremos de distensión y contracción, así como el pasado puro y el presente puro, el recuerdo y la percepción lo son con respecto a la propia duración. Vemos, pues, que el presente se define, por oposición a la particularidad, como semejanza o incluso universalidad. Un ser que viviese en el presente puro evolucionaría en lo universal, «pues el hábito es a la acción lo que la generalidad es al pensamiento».[78] Pero estos dos términos que así se oponen no son más que grados extremos que coexisten. La oposición nunca es otra cosa que coexistencia virtual de dos grados extremos: el recuerdo coexiste con aquello de lo cual es recuerdo, con la percepción correspondiente; el presente no es más que el grado más contraído de la memoria, un *pasado inmediato.*[79] Entre ambos, se encuentran todos los grados intermedios, que son los de la generalidad o, mejor dicho, que forman ellos mismos la idea general. Vemos, pues, en qué medida la materia no es en absoluto la generalidad: la verdadera generalidad presupone una percepción de semejanzas, una contracción. La idea general es un todo dinámico, una oscilación; «la esencia de la idea general consiste en moverse sin cesar entre la esfera de la acción y la de la memoria pura», «consiste en la doble corriente que va de la una a la otra».[80] Pero ya sabemos que los grados intermedios entre estos dos extremos se prestan a la restitución de estos extremos mismos en cuanto productos propios de una diferenciación. Sabemos que la teoría de los grados funda una teoría de la diferenciación: basta que la memoria pueda oponer entre sí dos grados para que éstos operen, al mismo tiempo, la diferenciación de sus grados intermedios en dos tendencias o movimientos que se distinguen por naturaleza. Dado que el presente y el pasado son dos grados opuestos, se distinguen por naturaleza, constituyen la diferenciación, el desdoblamiento del todo. A cada instante, la duración se desdobla en dos corrientes simétricas, «una de las cuales retorna hacia el pasado, mientras que la otra se proyecta hacia el porvenir».[81] Decir que el presente es el grado más contraído del pasado equivale a decir que se contrapone por naturaleza al pasado, o sea que es un *futuro inminente.* Penetramos así en el segundo sentido de la diferencia: algo nuevo. Pero, ¿en qué consiste exactamente esta novedad? La idea general es un todo que se diferencia en imágenes particulares y actitud corporal, pero esta misma diferenciación sigue siendo el todo de los grados que lo recorren de un extremo a otro y que introducen lo uno en lo otro.[82] La idea general es lo que lleva el recuerdo

[78] *MM*, p. 173.
[79] *MM*, p. 168.
[80] *MM*, p. 180.
[81] *ES*, p. 132.
[82] *MM*, p. 180.

a la acción, lo que organiza los recuerdos de acuerdo con los actos, lo que transforma el recuerdo en percepción y, más precisamente, lo que hace que las imágenes, extraídas del propio pasado, se tornen «cada vez más susceptibles de insertarse en el esquema motriz».[83] Introducir lo particular en lo general, tal es la función de la idea general. La novedad, la cosa nueva, consiste justamente en que lo particular se halle en lo universal. Lo nuevo no es, claro está, el presente puro: tanto como el recuerdo particular, tiende al estado de materia, aunque no por su escalonamiento sino por su instantaneidad. Pero cuando lo particular desciende hasta lo universal o el recuerdo hasta el movimiento, el acto automático es relevado por la acción voluntaria y libre. La novedad es lo propio de un ser que va y viene al mismo tiempo de lo universal a lo particular y de lo particular a lo universal, que los opone entre sí y que introduce al uno en el otro. Un ser que piensa, quiere y recuerda a la vez. En suma, lo que une y reúne los dos sentidos de la diferencia son todos los grados de la generalidad.

A muchos lectores Bergson ha llegado a darles la impresión de vaguedad e incoherencia. Vaguedad, porque lo que finalmente nos enseña es que la diferencia es lo imprevisible, la indeterminación misma. Incoherencia, porque parece restaurar una por una todas las nociones que ha criticado. Critica los grados, pero éstos retornan a un primer plano en la duración misma, hasta el punto de que el bergsonismo es una filosofía del grado: «Pasamos, por grados insensibles, de los recuerdos dispuestos a lo largo del tiempo a los movimientos que dibujan una acción incipiente o posible en el espacio»,[84] «de este modo, el recuerdo se transforma gradualmente en percepción»,[85] e igualmente hay grados de libertad.[86] La crítica bergsoniana se centraba especialmente en la intensidad, pero finalmente se invocan como principios fundamentales de explicación la contracción y la distensión; «entre la materia bruta y el espíritu más apto para la reflexión están todas las intensidades posibles de la memoria o, lo que es lo mismo, todos los grados de la libertad».[87] Bergson criticaba lo negativo y la oposición, pero ambos vuelven a introducirse mediante la inversión: el orden geométrico pertenece a lo negativo, pero nace de «la intervención de la verdadera positividad», de una «interrupción»;[88] si comparamos ciencia y filosofía, vemos que la ciencia no es relativa, sino que nos lleva «a una realidad de orden inverso».[89]

---

[83] *MM*, p. 135.
[84] *MM*, p. 83.
[85] *MM*, p. 139.
[86] *DI*, p. 180.
[87] *MM*, p. 250.
[88] *EC*, p. 220.
[89] *EC*, p. 231.

Sin embargo, pensamos que esta impresión de incoherencia es injustificada. Es cierto, en principio, que Bergson retorna al grado, pero no a las diferencias de grado. Toda su idea se resume en esto: que no hay diferencias de grado en el ser, *sino grados de la diferencia misma.* Las teorías que proceden mediante diferencias de grado son las que todo lo confunden, porque no ven las diferencias de naturaleza, se pierden en el espacio y en los mixtos que nos presenta. Pero aquello que difiere por naturaleza acaba siendo lo que difiere por naturaleza *de sí mismo*, aunque aquello de lo que difiere no sea más que su *grado* más bajo; eso es la *duración*, definida como la diferencia de naturaleza en persona. Cuando la diferencia de naturaleza entre dos cosas se convierte en una de esas dos cosas, la otra es solamente el *último* grado de ésta. Por eso, cuando la diferencia de naturaleza se encarna de este modo, es idéntica a la coexistencia virtual de dos grados *extremos.* Por ser extremos, la doble corriente que va del uno al otro conforma grados intermedios. Éstos constituyen el principio de lo mixto, y nos obligan a creer en las diferencias de grado, pero únicamente cuando los consideramos por ellos mismos, olvidando que esas dos extremidades que reúnen son dos cosas que difieren por su naturaleza, los verdaderos grados de la diferencia misma. Lo que difiere, pues, son la distensión y la contracción, la materia y la duración como grados o intensidades de la diferencia. Bergson no recae en las simples diferencias de grado en general, pero tampoco en las diferencias de intensidad en particular. Distensión y contracción sólo son los grados de la diferencia misma en la medida en que se oponen. Sin dejar de ser extremos, son también *inversos.* Lo que Bergson reprocha a la metafísica es que, al no haber reparado en que la distensión y la contracción son inversas, ha creído que se trataba simplemente de dos grados más o menos intensos en la degradación de un mismo Ser inmóvil, estable y eterno.[90] De hecho, así como son los grados los que explican la diferencia (y no al revés), las intensidades se explican por la inversión, y la presuponen. No hay, en el principio, un Ser inmóvil y estable; *el punto de partida* es la propia contracción, la duración cuya inversión es la distensión. Siempre reaparece en Bergson este deseo de hallar el verdadero comienzo, el verdadero punto de partida: en el caso de la percepción y la afección, «en lugar de partir de la afección, de la que nada podemos decir (pues no hay razón alguna para que sea lo que es y no otra cosa), partimos de la acción».[91] ¿Por qué decimos que la distensión es lo contrario de la contracción y no la contracción lo contrario de la distensión? Porque hacer filosofía

---

[90] *EC*, pp. 319-326.
[91] *MM*, p. 65.

consiste precisamente en comenzar por la diferencia, y porque la diferencia de naturaleza es la duración y la materia solamente el grado más bajo de ella. La diferencia es el verdadero comienzo; éste es el punto en el que Bergson se encuentra más alejado de Schelling, al menos en apariencia; al comenzar por otra cosa, por un Ser inmóvil y estable, se pone como principio algo indiferente, se toma lo mínimo por lo máximo, se cae en la visión simple de las intensidades. Pero cuando Bergson funda la intensidad en la inversión, parecería que solamente escapa de esa visión para recaer en lo negativo, en la oposición. Mas este reproche tampoco es merecido. En última instancia, la oposición entre los dos términos que difieren por su naturaleza no es más que la realización positiva de una virtualidad que los contiene a ambos. Esta realización es justamente la función que desempeñan los grados intermedios; introducen lo uno en lo otro, el recuerdo en el movimiento. No solamente no pensamos que haya incoherencia alguna en la filosofía de Bergson, sino, bien al contrario, creemos que existe una enorme profundización del concepto de diferencia. Tampoco creemos, en definitiva, que la indeterminación sea un concepto vago. Indeterminación, imprevisibilidad, contingencia o libertad significan siempre independencia con respecto a las causas: éste es el sentido de que Bergson adorne el impulso vital con tantas contingencias.[92] Ello significa que las cosas, en cierto modo, *preceden* a sus causas, que hay que comenzar por la cosa misma porque su causa viene después. Pero «indeterminación» no significa nunca que la cosa o la acción pudieran haber sido distintas. «¿Podría el acto haber sido diferente?» es una pregunta vacía de sentido. La exigencia bergsoniana consiste en hacernos comprender por qué la cosa es ella misma en lugar de otra. Lo que explica la cosa misma es su diferencia, no sus causas. «Hay que buscar la libertad en un cierto matiz o cualidad de la propia acción y no en una relación del acto con lo que no es o con lo que podría haber sido.»[93] El bergsonismo es una filosofía de la diferencia: la diferencia en sí misma se realiza como novedad.

---

[92] *EC*, p. 255.
[93] *DI*, p. 137.

6

JEAN JACQUES ROUSSEAU, PRECURSOR DE KAFKA, DE CÉLINE Y DE PONGE*

Hay dos maneras de ignorar a un gran autor. Podemos ignorar su lógica profunda o el carácter sistemático de su obra (hablaremos en este caso de sus «incoherencias», como si ello nos proporcionase un supremo placer). Pero también podemos ignorar su poder y su genio cómico, de donde extrae habitualmente la obra el máximo de su eficacia anticonformista (preferimos hablar de la angustia y de los aspectos trágicos). No admira verdaderamente a Kafka quien es incapaz de reír a menudo mientras lo lee. Estas dos reglas se aplican eminentemente a Rousseau.

En una de sus más celebres tesis, explica que el hombre es bueno en estado de naturaleza, o al menos no es malo. No se trata de una proposición nacida de los buenos sentimientos ni de una manifestación de optimismo; es un manifiesto lógico extremadamente preciso. Rousseau quiere decir que el hombre, tal y como podemos imaginarlo en estado de naturaleza, no pude ser malicioso, porque las condiciones objetivas que hacen posible la malicia humana y su ejercicio no existen en tal estado. En el estado de naturaleza, el hombre se encuentra en relación con las cosas, no con otros hombres (salvo de manera fortuita). «Los hombres, probablemente, se atacarían si se encontrasen unos con otros, pero raramente coinciden. Reina en todas partes el estado de guerra, pero la tierra entera permanece en paz.»[1] El estado de naturaleza no es sólo un estado de independencia, sino también de aislamiento. Uno de los temas constantes de Rousseau es que la necesidad no

---

* *Arts*, nº 872, junio de 1962, p. 3 (con ocasión del 250 aniversario de la muerte de Rousseau). En el curso 1959-1960, Deleuze, que era entonces profesor ayudante en la Sorbonne, dedicó un curso anual a la filosofía de Rousseau. Existe un resumen dactilográfico de este curso, editado por el Centro de Documentación Universitaria de la Sorbonne.

[1] *Essai sur l'origine des langues*, IX, en *Œuvres complètes*, vol. V, Gallimard, París, col. «Bibliothèque de la Pléiade», 1959, p. 396 [trad. cast. *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984, *N. del T.*].

es un factor de agrupación: no solamente no reúne sino que, al contrario, aísla. Debido a nuestras limitaciones, nuestras necesidades, en estado de naturaleza, alcanzan una especie de equilibrio necesario con nuestros poderes, adquieren una suerte de autosuficiencia. Ni siquiera la sexualidad da lugar, en ese estado, más que a encuentros furtivos a los cuales sigue la soledad (Rousseau tiene mucho que decir, y lo dice, sobre esta cuestión, que es como el reverso humorístico de una profunda teoría).

¿Cómo ser malos cuando no se dan las condiciones necesarias? Las condiciones que hacen posible la malicia se confunden con las de un estado social determinado. No hay maldad desinteresada, a pesar de lo que digan a veces los malos y los imbéciles. Toda maldad es provecho o compensación. No hay malicia humana que no se inscriba en las relaciones de opresión correspondientes a intereses sociales complejos. Rousseau es uno de esos autores que saben analizar las relaciones de opresión y las estructuras sociales que presuponen. Habrá que esperar hasta Engels para volver a encontrar, renovado, este principio de una lógica extrema: que la violencia y la opresión no constituyen hechos primarios sino que presuponen un estado civil, situaciones sociales y determinaciones económicas. Robinson no se adueña de Viernes por una inclinación natural, ni siquiera por la fuerza de sus puños, sino para someterle a ciertas tareas sociales cuyo recuerdo no ha perdido Robinson durante el naufragio, y realiza esa apropiación con un pequeño capital y con los medios de producción que ha salvado de las aguas.

La sociedad nos coloca constantemente en situaciones en las cuales tendríamos interés en ser malvados. Nuestra vanidad nos inclina a creer que somos malos por naturaleza, pero la verdad es mucho peor: nos hacemos malos sin saberlo, sin darnos cuenta siquiera. Es difícil que alguien nos nombre herederos suyos y no deseemos inconscientemente, en mayor o menor medida, su muerte. «En estas situaciones, por muy amante de la virtud que se sea, cedemos tarde o temprano, sin darnos cuenta, y nos convertimos de hecho en malvados e injustos sin que el alma haya dejado de sentirse buena y justa.»[2] Parece, pues, que un extraño destino precipita constantemente al alma bella a situaciones ambiguas de las que no puede salir sin grandes esfuerzos. Veremos al alma bella desplegar su ternura y su timidez para extraer, de las peores situaciones, los elementos que a pesar de todo le permiten conservar la virtud. «De esta oposición continua entre mi situación y mis inclinaciones veremos nacer enormes vicios y terribles desgracias, pero también todas las virtudes (excepto la fuerza) que pueden magnificar la

[2] *Les confessions*, II, en *Œuvres complètes*, vol. I, Gallimard, París, col. «Bibliothèque de la Pléiade», 1959, p. 56 (trad. cast. *Confesiones*, Alianza, Madrid, 1997, *N. del T.*).

adversidad.»[3] El destino del alma bella es enfrentarse a situaciones imposibles. Toda la inspiración de Rousseau, extraordinario cómico de situación, procede de aquí. Ciertamente, las *Confesiones* acaban como un libro trágico y alucinado, pero comienzan como uno de los libros más alegres de la literatura. Incluso sus vicios terminan por preservar a Rousseau de la malicia a la cual habrían debido arrastrarle; y Rousseau brilla en el análisis de estos mecanismos ambivalentes y curativos.

El alma bella no se contenta con el estado de naturaleza; sueña con la dulzura de las relaciones humanas. Pero estas relaciones toman cuerpo siempre en situaciones delicadas. Como se sabe, el sueño de amor de Rousseau consiste en recobrar las figuras de una Trinidad perdida: ya sea porque la mujer amada ama a otro, que será una suerte de padre o de hermano mayor; ya porque ama a la vez a dos mujeres, la una, una suerte de madre severa que castiga, y la otra como una madre tierna que le ayuda a renacer (esta búsqueda del amor de las dos madres, o de un segundo nacimiento, es típica de Rousseau ya desde sus amores infantiles). Pero las situaciones reales en las cuales se encarna esta ensoñación siempre son ambiguas, y acaban mal: o bien nos comportamos mal, o bien terminamos estando de más, o bien ambas cosas a la vez. Rousseau ya no reconoce su dulce ensoñación cuando se encarna en Teresa y en la madre de Teresa, mujer ávida y desagradable más que madre severa; tampoco cuando la Sra. De Warens pretende que él desempeñe el papel de hermano mayor con respecto a un nuevo favorito.

Rousseau explica a menudo, con humor, que sus ideas son lentas y sus sentimientos veloces. Pero las ideas, aunque de formación lenta, emergen de repente en la vida y de una sola vez, llevándola en nuevas direcciones e inspirando extrañas invenciones. En el caso de los poetas y de los filósofos, hemos de cuidar incluso las manías, las anomalías que dan prueba de las combinaciones de la idea y el sentimiento. Thomas de Quincey elaboró un método propio para enseñarnos a amar a los grandes autores. En un artículo sobre Kant (*Los últimos días de Immanuel Kant*, que tradujo Schwob),[4] Quincey describe el aparato extremadamente complejo que Kant había inventado para que le sirviese como portacalcetines. Lo mismo habría que decir del hábito armenio de Rousseau cuando vivía en Motiers y hacía nudos en el umbral de su puerta mientras hablaba con las mujeres... son auténticos modos de vida, anécdotas de «pensador».

---

[3] *Les confessions*, VII, *ibíd.*, p. 277.

[4] Reeditado en T. De Quincey, *Los últimos días de Immanuel Kant*, Ombres, Toulouse, 1985 (trad. cast. Hyspamérica, Barcelona, 1987 [*N. del T.*]).

¿Cómo evitar las situaciones en las cuales tenemos interés en ser malvados? Sin duda, un alma fuerte puede, por un acto de voluntad, actuar sobre la situación y modificarla. Se puede renunciar a un derecho sucesorio para no encontrarse en la situación de desear la muerte de un pariente. Por ejemplo, en *La nueva Eloísa*, Julia se compromete a no casarse con Saint-Preux incluso aunque su marido muera; de ese modo, «transforma el secreto interés que tenía en perderle en interés por conservarle».[5] Pero Rousseau, según propia confesión, no es un carácter fuerte. Su amor por la virtud supera su virtud. Excepto en materia de herencias, tiene demasiada imaginación para renunciar de antemano y voluntariamente. Necesita, por tanto, otra clase de sutiles mecanismos para evitar situaciones de tentación o para escapar de ellas. Es capaz de arriesgarlo todo, hasta su precaria salud, con tal de preservar sus aspiraciones virtuosas. Él mismo nos explica que la enfermedad de su vejiga fue un factor decisivo en su gran reforma moral: por temor a no poder contenerse en presencia del Rey, renunció a su pensión. La enfermedad le inspira, es una fuente de humor (Rousseau relata sus problemas de oído con un genio similar al que más tarde exhibirá Céline). Pero el humor es el reverso de la moral: mejor ser copista de música que pensionista del Rey.

En *La nueva Eloísa*, Rousseau elabora un método muy profundo para conjurar las situaciones peligrosas. Una situación no nos tienta únicamente por sí sola, sino por todo el peso del pasado que en ella se encarna. La búsqueda del pasado en las situaciones presentes, la repetición del pasado es lo que inspira nuestras pasiones y tentaciones más violentas. Siempre se ama en el pasado, y las pasiones son ante todo enfermedades características de la memoria. Para llevar a la virtud a Saint-Preux, de Wolmar emplea un método mediante el cual logra conjurar el prestigio del pasado. Obliga a Julia y a Saint-Preux a abrazarse en el mismo bosque que vio su primer amor: «No temas ya a este refugio, Julia, acaba de ser profanado».[6] Quiere hacer de la virtud el interés presente de Saint-Preux: «No está enamorado de Julia de Wolmar, sino de Julia d'Etange; no me odia por poseer a la persona a quien él ama, sino por haber secuestrado a la persona a quien ha amado [...] ama en tiempo pasado; esta es la verdadera solución del enigma: quitadle la memoria y habréis acabado con su amor».[7] Sólo aprendemos a escapar del tiempo en relación con los objetos, con los lugares (un bosque, por ejemplo), y sólo así podremos finalmente querer en el futuro en lugar de apasionarnos por el pasado. A esto lo llama Rousseau «el materialismo del sabio»[8] o el recubrir el pasado con el presente.

---

[5] *La nouvelle Héloïse*, tercera parte, carta XX, en *Œuvres complètes*, vol. II, Gallimard, París, col. Bibliothèque de la Pléiade, 1961, p. 1558 n.

[6] *La nouvelle Héloïse*, cuarta parte, carta XII, ibíd., p. 496.

[7] *La nouvelle Héloïse*, cuarta parte, carta XIV, ibíd., p. 509.

Los dos polos de la obra filosófica de Rousseau son el *Emilio* y *El contrato social*. El mal de las sociedades modernas procede del hecho de que no somos ni personas privadas ni ciudadanos: el hombre se ha convertido en «*homo œconomicus*», es decir, «burgués», animado por el dinero. Las situaciones en las que tenemos interés en ser malvados implican siempre relaciones de opresión en las cuales el hombre entra en contacto con el hombre para obedecer o para mandar, como amo o como esclavo. El *Emilio* es la reconstrucción de la persona privada, *El contrato social* es la reconstrucción del ciudadano. La primera regla pedagógica de Rousseau es esta: sólo restaurando nuestra relación natural con las cosas llegaremos a formarnos como personas privadas, preservándonos de este modo contra las demasiado humanas relaciones artificiales que, desde la infancia, infunden en nosotros una peligrosa tendencia a mandar (la misma tendencia que nos hace esclavos es la que nos hace tiranos). «Al dotarse de un derecho a ser obedecidos, los niños salen del estado de naturaleza prácticamente al nacer.»[9] El verdadero encauzamiento pedagógico consiste en subordinar la relación de los hombres a la relación del hombre con las cosas. El gusto por las cosas es una constante de la obra de Rousseau (los ejercicios de Francis Ponge tienen algo de rousseauniano). De ahí la famosa regla del *Emilio*, que exige únicamente músculos: jamás acercar las cosas al niño sino, al contrario, llevar el niño a las cosas.

El hombre privado es aquel que ya, debido a su relación con las cosas, ha conjurado la situación infantil en la cual había un interés en ser malvado. Pero el ciudadano mantiene con los hombres unas relaciones que justamente hacen interesante el ser virtuoso. La tarea propiamente política consiste, para Rousseau, en instaurar una situación actual objetiva en la cual el interés y la justicia puedan reconciliarse. Y la virtud recobra, en este punto, su sentido más profundo, que remite a la determinación pública del ciudadano. *El contrato social* es, ciertamente, uno de los más grandes libros de filosofía política. El aniversario de Rousseau no puede ser más que una ocasión para leer o releer *El contrato social*. En sus páginas aprende el ciudadano cuál es la mistificación de la separación de poderes, pues la República se define mediante un solo poder, el poder legislativo. El análisis del concepto de ley, tal y como aparece en Rousseau, ha dominado por mucho tiempo, y aún domina, la reflexión filosófica.

---

[8] *Les confessions*, IX, ibíd., p. 409.

[9] *La Nouvelle Héloïse*, quinta parte, carta III, ibíd, p. 571.

7

LA IDEA DE GÉNESIS EN LA ESTÉTICA DE KANT*

Las dificultades de la estética kantiana de la primera parte de la *Crítica del Juicio* están ligadas a su diversidad de puntos de vista. Kant nos propone ora una estética del espectador, como en la teoría del juicio de gusto, ora una estética, o más bien una metaestética, del creador, como en la teoría del genio; ora una estética de lo bello natural, ora una estética de lo bello artístico; ora una estética de la forma, de inspiración «clásica», ora una metaestética de la materia y de la Idea, próxima al romanticismo. Únicamente la comprensión de estos diversos puntos de vista, y de la transición necesaria de unos a otros, determina la unidad sistemática de la *Crítica del Juicio.* Esta comprensión debe darnos la explicación de las aparentes dificultades del plan de la obra, es decir, por una parte, del lugar que ocupa la Analítica de lo sublime (entre la Analítica de lo bello y la deducción de los juicios de gusto), y por otra parte, de la teoría del arte y del genio (al final de la deducción).

El juicio de gusto «esto es bello» expresa, en el espectador, un acuerdo, una armonía de dos facultades: la imaginación y el entendimiento. En efecto, el juicio de gusto se distingue del juicio de preferencia porque aspira a una cierta necesidad, a una cierta universalidad *a priori.* Toma del entendimiento su legalidad. Pero esta legalidad no aparece, en este caso, en conceptos determinados. La universalidad del juicio de gusto es la de un placer: la cosa bella es singular, y carece de concepto. El entendimiento interviene, pero haciendo abstracción de todo concepto determinado, como facultad

---

* *Revue d'esthétique*, vol. XVI, nº 2, abril-junio, París, PUF, 1963, pp. 113-136. Ese mismo año, Deleuze publicó en PUF *La filosofía crítica de Kant* (trad. cast. *La filosofía crítica de Kant*, Cátedra, Madrid, 1997, *N. del T.*).

de los conceptos en general. La imaginación, por su parte, actúa libremente, puesto que ya no está sometida a tal o cual concepto. Que la imaginación concuerde con el entendimiento en el juicio de gusto significa, pues, esto: la imaginación, *en cuanto libre*, concuerda con el entendimiento *en cuanto indeterminado*. Lo propio del juicio de gusto es expresar un acuerdo en sí mismo libre e indeterminado entre la imaginación y el entendimiento. Pero el placer estético, lejos de ser primero con respecto al juicio, depende de él: el placer es el acuerdo de las facultades en cuanto que, por efectuarse sin concepto alguno, sólo puede ser sentido. Puede decirse que el juicio de gusto comienza con el placer, pero no se deriva de él.

Hemos de reflexionar sobre este primer punto: el tema de un acuerdo entre varias facultades. La idea de un acuerdo de esta clase es una constante de la Crítica kantiana. Nuestras facultades difieren por su naturaleza, y sin embargo se ejercen de modo armónico. En la *Crítica de la razón pura*, el entendimiento, la imaginación y la razón llegan a una relación armónica, conforme al interés especulativo. Asimismo, en la *Crítica de la razón práctica* (dejando aparte el examen del papel que podría desempeñar la imaginación en este interés práctico) se trata de un acuerdo entre la razón y el entendimiento. Pero sabemos que, en estos casos, una de las facultades tiene un valor predominante con respecto a las otras. «Predominante» significa aquí tres cosas: determinado con respecto a un interés; determinante con respecto a los objetos; y determinante con respecto a otras facultades. Así sucede en la *Crítica de la razón pura*: el entendimiento dispone de conceptos *a priori* perfectamente determinados en su interés especulativo; aplica sus conceptos a objetos (fenómenos) que están necesariamente sometidos a ellos; e induce a las demás facultades (imaginación y razón) a cumplir tal o cual función, en vista de este interés cognoscitivo y con respecto a los objetos de conocimiento. En la *Crítica de la razón práctica*, las Ideas de la razón, y ante todo la idea de libertad, se encuentran determinadas por la ley moral; por la mediación de esta ley, la razón determina objetos suprasensibles que están necesariamente sometidos a ella; finalmente, induce al entendimiento a ejercerse de una cierta forma en función del interés práctico. Por tanto, ya en la dos primeras Críticas estamos ante el principio de la armonía entre las facultades. *Pero esta armonía siempre es una armonía relativa, restringida y determinada*: siempre hay una facultad determinante que legisla, ya sea el entendimiento (en el caso del interés especulativo) o la razón (en el caso del interés práctico).

Volvamos al ejemplo de la *Crítica de la razón pura*. Es bien sabido que el esquematismo es un acto original e irreductible de la imaginación: sólo la imaginación puede esquematizar y sabe cómo hacerlo. Pero la imaginación no esquematiza por sí sola, apelando a su libertad. Sólo lo hace en la

medida en que se encuentra determinada por el entendimiento, forzada a hacerlo. Sólo esquematiza con un interés especulativo, en función de determinados conceptos del entendimiento, cuando el propio entendimiento asume un papel legislativo. Por ello, sería un error bucear en los misterios del esquematismo en busca de la última palabra acerca de la imaginación en su esencia o en su espontaneidad libre. El esquematismo es un secreto, pero no es el secreto más profundo de la imaginación. Abandonada a sí misma, la imaginación haría algo muy diferente que esquematizar. Lo mismo le sucede a la razón: el razonamiento es un acto original de la razón, pero la razón no razona más que si está sometida al interés especulativo, es decir, si el entendimiento la fuerza a hacerlo, si la fuerza a buscar un término medio que permita atribuir uno de sus conceptos a los objetos que subsume. Por su propia cuenta, la razón no razonaría, como vemos claramente en la *Crítica de la razón práctica*.

En el caso del interés práctico, la razón se torna legisladora. En esa medida, es ella quien determina al entendimiento a ejercerse de un modo original, conforme a un nuevo interés. El entendimiento extrae de la ley natural el «tipo» de la naturaleza suprasensible: el entendimiento es el único que puede desempeñar esta tarea, pero no podría cumplirla si no estuviera determinado por la razón bajo el interés práctico. Por ello, las facultades alcanzan relaciones o proporciones armónicas según cuál sea la facultad legisladora bajo uno u otro interés. *Hay, por tanto, proporciones diversas o permutaciones en la relación que mantienen entre ellas las facultades.* El entendimiento legisla de cara al interés especulativo; la razón, de cara al interés práctico. En cada uno de estos dos casos, se alcanza un acuerdo entre las facultades, pero el acuerdo está determinado por la facultad que en cada caso es la legisladora. Así, esta teoría de las permutaciones no podía por menos que conducir a Kant a un último problema. Las facultades no podrían mantener relaciones determinadas o dominadas por una de ellas si, de entrada, no fueran capaces por sí solas o espontáneamente de alcanzar un acuerdo indeterminado, una armonía libre y sin proporciones fijas.[1] De nada sirve invocar la superioridad del interés práctico sobre el especulativo; lejos de resolver el problema, esta superioridad sólo consigue agravarlo y acentuarlo. La facultad que se torna legisladora en virtud de un interés dado, ¿cómo podría forzar a las demás facultades a desempeñar las indispensables tareas complementarias si todas las facultades no fueran, en su conjunto, capaces de alcanzar un acuerdo espontáneo, sin legislación, interés ni predominio?

---

[1] *Crítica del Juicio, Introducción*, § 2, 3, 4, 5 (Todas las referencias del artículo remiten a la *Critique du jugement*, trad. cast. J. Gibelin, Vrin, París, 1960, *N. del E.* [trad. cast. M. García Morente, Porrúa, México, 1978, *N. del T.*]).

De modo que la *Crítica del Juicio*, en su parte estética, no viene simplemente a completar las otras dos sino que, en realidad, es su fundamento. Descubre un acuerdo libre de las facultades como un *fondo* que las otras dos Críticas presuponen. Todo acuerdo determinado remite a un acuerdo libre indeterminado que garantiza en general su posibilidad. ¿Por qué es precisamente el juicio estético el que nos revela este fondo, oculto en las dos Críticas precedentes? En el juicio estético, la imaginación se encuentra liberada del dominio del entendimiento y del de la razón. De hecho, el placer estético es, en cuanto tal, un placer desinteresado: no sólo es independiente del interés empírico, sino también del interés especulativo y del práctico. Por ello, el juicio estético no legisla, no implica ninguna facultad de legislar sobre objetos. ¿Cómo podría ser de otro modo, si no hay más que dos clases de objetos, los fenómenos y las cosas en sí, y los primeros remiten a la legislación del entendimiento según el interés especulativo, y los segundos, a la legislación de la razón según el interés práctico? Kant puede decir con razón que la *Crítica del Juicio*, a diferencia de las otras dos, no tiene ningún «dominio» propio, y que el juicio no es ni legislador ni autónomo, sino solamente heautónomo (sólo legisla sobre sí mismo).[2] Las dos primeras Críticas desarrollaban el tema de una sumisión necesaria de un tipo de objetos a una facultad dominante o determinante. Pero no hay objetos que estén sometidos necesariamente al juicio estético, ni a una facultad dada en ese juicio. Lo bello en la Naturaleza se halla sólo contingentemente de acuerdo con el juicio, es decir, con las facultades que se ejercen juntas en el juicio estético como tal. Vemos hasta qué punto sería inexacto concebir la *Crítica del Juicio* como un complemento de las otras dos. Pues, en el juicio estético, la imaginación no desempeña un papel comparable al que ejerce el entendimiento en el juicio especulativo, ni al que realiza la razón en el juicio práctico. La imaginación se libera de la tutela del entendimiento y de la razón, pero no se torna por ello legisladora: más profundamente, suministra la señal de un cierto ejercicio de las facultades en el cual cada una de ellas ha de ser capaz de actuar libremente por su propia cuenta. En dos aspectos, la *Crítica del Juicio* nos introduce en un elemento nuevo que es una suerte de elemento de fondo; acuerdo contingente de los objetos sensibles con todas nuestras facultades a la vez, en lugar de sumisión necesaria a una de ellas por parte de las demás; armonía libre e indeterminada de las facultades entre sí, en lugar de armonía determinada por el predominio de una de ellas.

---

[2] § 35.

Kant llega a decir que la imaginación, en el juicio, «esquematiza sin concepto».[3] Esta fórmula es más brillante que exacta. El esquematismo es un acto original de la imaginación, pero lo es en relación a un concepto determinado del entendimiento. Sin concepto alguno del entendimiento, la imaginación ya no esquematiza sino que, en efecto, *reflexiona*. Esta es la auténtica función de la imaginación en el juicio estético: reflexionar la forma del objeto. Y aquí no hay que entender, por «forma», la forma de la intuición (la sensibilidad), porque las formas de la intuición remiten aún a objetos existentes que constituyen su materia sensible y ellas mismas forman parte del conocimiento de los objetos. La forma estética, por el contrario, se confunde con la reflexión del objeto en la imaginación, y es indiferente a la existencia del objeto reflexionado; por ello es desinteresado el placer estético. Y no es menos indiferente a la materia sensible del objeto: Kant llegará a decir que un color o un sonido no pueden ser bellos por sí mismos, por ser demasiado materiales y estar demasiado arraigados en nuestros sentidos como para poder reflexionarse libremente en la imaginación. Lo único que cuenta es la figura, la composición, pues tales son los elementos constitutivos de la forma estética, mientras que los colores y sonidos sólo son coadyuvantes.[4] Hemos de distinguir, a todos los efectos, entre la forma intuitiva de la sensibilidad y la forma reflexiva de la imaginación.

Todo acuerdo entre las facultades define un *sentido común*. Lo que Kant reprocha al empirismo es solamente el haber concebido el sentido común como una facultad empírica particular, cuando se trata de la manifestación de un acuerdo *a priori* de las facultades en su conjunto.[5] La *Crítica de la razón pura* invoca un sentido común lógico, «*sensus communis logicus*», sin el cual el conocimiento no sería en absoluto comunicable. Asimismo, la *Crítica de la razón práctica* invoca frecuentemente un sentido común estrictamente moral, que expresa el acuerdo de las facultades bajo la legislación de la razón. Pero la libre armonía empuja a Kant a reconocer un tercer sentido, «*sensus communis aestheticus*», que procura *de iure* la comunicabilidad del sentimiento o la universalidad del placer estético.[6] «Este sentido común no puede apoyarse en la experiencia, pues pretende autorizar juicios que contienen una obligación; no dice que todos vayan a admitir nues-

---

[3] Sobre esta teoría de las proporciones, *cfr.* § 21.

[4] § 14 y 51. En estos dos textos, el argumento de Kant es el que sigue: los colores y sonidos no serían elementos estéticos verdaderos si no fuera porque la imaginación es capaz de *reflexionar* las vibraciones que los componen; esto es dudoso, porque la velocidad de las vibraciones produce divisiones temporales que se nos escapan. En el § 51, en cualquier caso, Kant restringe a unas pocas personas esta posibilidad de reflexión.

[5] § 40.

[6] Ibid.

tro juicio, sino que todos deben admitirlo.»[7] No nos afecta que alguien diga: «no me gusta la limonada», «no me gusta el queso»; sin embargo, juzgamos severamente a quien afirma: «no me gusta Bach», «prefiero a Massenet antes que a Mozart». El juicio estético aspira a una universalidad y a una necesidad *de iure*, representadas por un sentido común. Aquí es donde comienza la verdadera dificultad de la *Crítica del Juicio*. ¿De qué naturaleza es este sentido común estético?

No podemos afirmar categóricamente su existencia. Esa afirmación comportaría conceptos determinados del entendimiento, que no pueden intervenir más que en el sentido común lógico. Tampoco podemos *postularlo*: los postulados implican conocimientos efectivos que se pueden determinar prácticamente. Parece, pues, que el sentido común puramente estético no podemos más que *conjeturarlo o presuponerlo*.[8] Pero es fácil notar la insuficiencia de esta solución. El acuerdo libre e indeterminado de las facultades es el fondo, la condición de cualquier otro acuerdo, así como el sentido común estético es el fondo y la condición de cualquier otro sentido común. ¿Cómo podría bastarnos con presuponerlo, confiriéndole una existencia meramente hipotética, cuando debe servir de fundamento a toda relación determinada entre nuestras facultades? ¿Cómo podríamos escapar a la pregunta acerca del *origen* de ese acuerdo libre e indeterminado de nuestras facultades entre sí? ¿Cómo explicar que nuestras facultades, que difieren por su naturaleza, lleguen espontáneamente a una relación armónica? No podemos contentarnos con presumir ese acuerdo, tenemos que engendrarlo en el alma. Esa es la única salida: construir la génesis del sentido común estético, mostrar el modo como se engendra necesariamente el acuerdo libre de las facultades.

Si esta interpretación es exacta, el conjunto de la analítica de lo bello tiene un objetivo muy preciso: al analizar el juicio estético del espectador, Kant descubre el acuerdo libre de la imaginación y el entendimiento como fondo del alma presupuesto por las otras dos Críticas. Este fondo del alma aparece en la idea de un sentido común más profundo que ningún otro. Pero, ¿basta con presuponer o presumir simplemente este fondo? La Analítica de lo bello como exposición no puede llegar más lejos. Sólo puede acabar haciéndonos sentir la necesidad de una génesis del sentido de lo bello: ¿existe un principio que nos proporcione la regla para *producir* en nosotros el sentido común estético? «¿Es el gusto una facultad primordial y natural, o únicamente la idea de una facultad que hemos de adquirir?»[9] La génesis del

---

[7] § 22.
[8] § 20-22.
[9] § 22.

sentido de lo bello no puede pertenecer a la Analítica como exposición («nos conformamos, por el momento, con analizar la facultad del gusto en sus elementos y reunirlos en la idea de un sentido común»). La génesis sólo puede ser objeto de una deducción, *la deducción de los juicios estéticos.* En la *Crítica de la razón pura*, la deducción se propone mostrar el modo en que los objetos están necesariamente sometidos al interés especulativo, y al entendimiento que preside su realización. Pero en el juicio de gusto ya no se plantea el problema de una sumisión de este género. Lo que se plantea, en cambio, es el problema de la deducción de la génesis del acuerdo entre las facultades, problema que no aparecía cuando las facultades se consideraban en una relación determinada por la legislación de una de ellas.

Los postkantianos, especialmente Maïmon y Fichte, dirigieron a Kant una objeción fundamental: Kant no habría atendido las exigencias de un método genético. Esta objeción tiene dos sentidos, objetivo y subjetivo: Kant se apoya en los hechos, y busca únicamente sus condiciones; al mismo tiempo, invoca unas facultades que se dan ya completamente formadas, y determina la relación o proporción entre ellas, suponiéndolas capaces de cualquier armonización. Si consideramos que la *Filosofía trascendental* de Maïmon es de 1790, hay que reconocer que Kant merecía, en parte, esta objeción que le presentan sus discípulos. Las dos primeras Críticas invocaban unos hechos y buscaban sus condiciones de posibilidad, hallándolas en facultades ya formadas. Asimismo, remitían a una génesis que ellas mismas eran incapaces de presentar. Pero, en la *Crítica del Juicio* estético, Kant plantea el problema de una génesis de las facultades en su libre acuerdo primario. Así descubre el fundamento último, que aún faltaba en las otras Críticas. La Crítica en general deja de ser, entonces, un simple *condicionamiento*, y se convierte en una Formación trascendental, una Cultura trascendental, una Génesis trascendental.

La pregunta con la que terminaba la Analítica de lo bello era: ¿de dónde surge el acuerdo libre e indeterminado de las facultades entre sí? ¿Cuál es la génesis de las facultades en este acuerdo? La Analítica de lo bello se detiene aquí precisamente porque carece de los medios para responder a esa pregunta; observemos también que el juicio «esto es bello» no implica más que al entendimiento y la imaginación (no hay lugar alguno para la razón). La Analítica de lo bello va seguida por la Analítica de lo sublime, y ésta apela a la razón. Pero, ¿qué es lo que Kant espera de ella con vistas a resolver el problema de la génesis relativo al propio sentido de lo bello?

El juicio «esto es sublime» ya no expresa un acuerdo del entendimiento y la imaginación, sino un acuerdo entre la imaginación y la razón. Pero esta

armonía de lo sublime es harto paradójica. La razón y la imaginación no alcanzan este acuerdo más que en el seno de una tensión, de una contradicción, de un doloroso desgarramiento. Hay acuerdo, pero es un acuerdo discordante, una armonía en el dolor. Y solamente el dolor hace posible el placer. Kant insiste en este punto: la imaginación sufre una violencia, parece incluso perder su libertad. Al experimentar el sentimiento de lo sublime ante lo informe o lo deforme de la naturaleza (inmensidad o potencia), la imaginación ya no puede reflexionar la forma de un objeto. Pero, lejos de descubrir por ello una nueva actividad, la imaginación accede a su propia pasión. En efecto, la imaginación tiene dos dimensiones esenciales, la aprehensión sucesiva y la comprensión simultánea. Mientras que la aprehensión tiende sin dificultad hacia el infinito, la comprensión (como comprensión estética independiente de todo concepto numérico) tiene siempre un máximo. Y lo sublime enfrenta a la imaginación con ese máximo, la fuerza hasta su propio límite, la confronta con sus umbrales. La imaginación es apremiada *hasta el límite de su poder.*[10] Pero, ¿qué es lo que de este modo fuerza y constriñe a la imaginación? Lo sublime remite sólo aparentemente, o por proyección, a la naturaleza sensible. En verdad, únicamente la razón nos obliga a reunir en un todo la infinitud del mundo sensible; ninguna otra cosa pueda forzar a la imaginación a afrontar sus propios límites. La imaginación descubre, de este modo, la desproporción de la razón, se ve obligada a confesar que toda su potencia no es nada en comparación con una Idea racional.[11]

Y, sin embargo, en el seno de este desacuerdo *nace* un acuerdo. Kant no estuvo nunca tan cerca de una concepción dialéctica de las facultades. La razón pone a la imaginación en presencia de su límite en lo sensible; pero, a la inversa, la imaginación revela a la razón como aquella facultad capaz de pensar un substrato suprasensible para la infinitud del mundo sensible. Al padecer violencia, se eleva hasta un ejercicio trascendente que toma como objeto su propio límite. Sobrepasada en todos los sentidos, la imaginación supera ella misma sus límites, si bien sólo de forma negativa, representándose la inaccesibilidad de la Idea racional y convirtiendo esta inaccesibilidad en algo presente en la naturaleza sensible: «La imaginación, que fuera de lo sensible no encuentra nada a lo que atenerse, se siente empero ilimitada merced a la desaparición de sus límites; y esta abstracción es una presentación del infinito que, por tal motivo, sólo puede ser negativa, pero que, no obstante, ensancha el alma».[12] En el mismo momento en el que

[10] § 26.
[11] Ibíd.
[12] *Observación general.*

cree perder su libertad, sometida a la violencia de la razón, se libera de todas las constricciones del entendimiento y se acuerda con la razón para descubrir aquello que el entendimiento le ocultaba, es decir, su destino suprasensible, que es también como su origen trascendental. La imaginación descubre en su propia pasión el origen y el destino de todas sus actividades. Esta es la lección de la Analítica de lo sublime: también la imaginación tiene un destino suprasensible.[13] El acuerdo entre la imaginación y la razón se engendra efectivamente en el desacuerdo. El placer se engendra en el dolor. Además, todo sucede como si las dos facultades se fecundasen recíprocamente y recobrasen así el principio de su génesis, una en las proximidades de su límite, otra más allá de lo sensible, pero ambas en un «punto de concentración» que define lo más profundo del alma como unidad suprasensible de todas las facultades.

La Analítica de lo sublime nos ofrece un resultado que la Analítica de lo bello era incapaz de concebir: en el caso de lo sublime, estamos ante un acuerdo de las facultades que es objeto de una verdadera génesis. Este es el motivo de que Kant reconozca que, al revés de lo que sucede con el sentido de lo bello, el sentido de lo sublime no puede separarse de una Cultura: «en las demostraciones de fuerza de la naturaleza, en sus devastaciones [...] el hombre vulgar no percibe más que las desgracias, los peligros y las miserias».[14] El hombre vulgar se queda en el «desacuerdo». Y ello no significa que lo sublime concierna a una cultura empírica y convencional, sino que las facultades que convoca remiten a una génesis de su acuerdo en el seno del desacuerdo inmediato. Se trata de una génesis trascendental, no de una formación empírica. Por tanto, la Analítica de lo sublime tiene dos sentidos: en primer lugar, tiene sentido para sí misma, desde el punto de vista de la razón y la imaginación; pero, en segundo lugar, tiene el valor de un modelo: ¿cómo podría extenderse o adaptarse este descubrimiento, válido para lo sublime, al sentido de lo bello? Es decir: el acuerdo de la imaginación y el entendimiento, que define el sentido de lo bello, ¿no debe ser él mismo objeto de una génesis cuyo ejemplo nos es dado por la Analítica de lo sublime?

El problema de una deducción trascendental siempre es un problema objetivo. Por ejemplo, en la *Crítica de la razón pura*, tras haber mostrado que las categorías son representaciones *a priori* del entendimiento, Kant se pregunta por qué y de qué modo los objetos se encuentran sometidos nece-

[13] Ibíd.
[14] § 29.

sariamente a las categorías, es decir, al entendimiento legislador o al interés especulativo. Pero si observamos el juicio relativo a lo sublime, vemos que no se plantea ningún problema objetivo de deducción con respecto a él. Lo sublime remite ciertamente a los objetos, pero únicamente por proyección de nuestro estado de ánimo; y esta proyección es inmediatamente posible porque se realiza hacia lo que el objeto tiene de informal o de deforme.[15] A primera vista, parece suceder lo mismo en el juicio de gusto relativo a la belleza: nuestro placer es desinteresado, hacemos abstracción de la existencia e incluso de la materia del objeto. Ninguna facultad es legisladora; ningún objeto se encuentra necesariamente sometido al juicio de gusto. Por ello, Kant sugiere que el problema del juicio de gusto es solamente subjetivo.[16]

Y, sin embargo, la enorme diferencia entre lo sublime y lo bello es que el placer de lo bello resulta de la forma de un objeto: Kant dice que este carácter basta para fundar la necesidad de una «deducción» del juicio de gusto.[17] Por muy indiferente que nos sea la existencia del objeto, no deja de haber un objeto *con respecto* al cual, *con ocasión* del cual experimentamos la libre armonía de nuestro entendimiento y nuestra imaginación. En otras palabras, la naturaleza tiene aptitud para producir objetos que se reflexionan formalmente en la imaginación: al revés de lo que ocurre en el caso de lo sublime, la naturaleza manifiesta aquí una propiedad positiva «que nos da la ocasión de captar la finalidad interna de las relaciones entre nuestras facultades mentales mediante un juicio acerca de algunos de sus productos».[18] De este modo, el acuerdo interno de nuestras facultades implica un acuerdo externo entre la naturaleza y tales facultades. Este segundo acuerdo es muy especial. No puede confundirse con una sumisión necesaria de los objetos de la naturaleza, ni tampoco considerarse como un acuerdo finalista o teleológico. Si hubiese sumisión necesaria, el juicio de gusto sería autónomo y legislador; si hubiera una finalidad real objetiva, el juicio de gusto dejaría de ser heautónomo («tendríamos que aprender de la naturaleza lo que hemos de considerar bello, y el juicio estaría sometido a principios empíricos»).[19] El acuerdo no tiene, por tanto, un objetivo: la naturaleza sólo obedece a sus propias leyes mecánicas, mientras que nuestras facultades obedecen solamente a sus leyes específicas. «*Es un acuerdo que se presenta en sí mismo sin finalidad, como casualmente apropiado a la necesidad*

---

[15] § 30.

[16] § 38: «Lo que hace que esta deducción sea tan fácil es que no tiene que justificar la realidad objetiva de un concepto...».

[17] § 30.

[18] § 58.

[19] Ibíd.

del juicio referido a la naturaleza y a sus formas.»[20] Como dice Kant, no es que la naturaleza nos haga un favor, es que estamos organizados de tal manera que la recibimos favorablemente.

Pero volvamos atrás. El sentido de lo bello, como sentido común, se define por la suposición de universalidad del placer estético. El propio placer estético procede del acuerdo libre de la imaginación y el entendimiento, un acuerdo que sólo puede ser sentido. Pero no es suficiente con suponer a su vez la universalidad y la necesidad de tal acuerdo. Es preciso que se engendre *a priori*, de tal modo que su pretensión quede fundada. Ahí empieza el verdadero problema de la deducción: tenemos que explicar «por qué el sentimiento, en el juicio de gusto, se atribuye a todos, como si se tratase de un deber».[21] Tenemos la impresión de que el juicio de gusto está ligado a una determinación objetiva; ahora se trata de saber si, *del lado de* esta determinación, podemos encontrar un principio de la génesis del acuerdo de las facultades en el juicio mismo. Este punto de vista presentaría la ventaja de dar cuenta del orden de las ideas: 1º) la Analítica de lo bello descubre un acuerdo libre del entendimiento y la imaginación, pero no puede hacer otra cosa que presuponerlo; 2º) la Analítica de lo sublime descubre un acuerdo libre de la imaginación y la razón, pero en condiciones internas tales que esboza a la vez su génesis; 3º) la deducción del juicio de gusto descubre un principio externo a partir del cual, a su vez, se engendra *a priori* el acuerdo entre el entendimiento y la imaginación; por tanto, se sirve del modelo ofrecido por lo sublime, pero utiliza medios nuevos, mientras que lo sublime no necesita de una deducción.

¿Cómo tiene lugar esta génesis del sentido de lo bello? La *idea* del acuerdo sin finalidad entre la naturaleza y nuestras facultades define *un interés* de la razón, un interés racional ligado a lo bello. Claro está que no se trata de un interés por lo bello en cuanto tal, y que es por completo diverso del juicio estético. De no ser así, toda la *Crítica del Juicio* sería contradictoria: en efecto, el placer de lo bello es totalmente desinteresado, y el juicio estético expresa el acuerdo de la imaginación y el entendimiento sin intervención de la razón. Se trata de un interés sintéticamente ligado al juicio. No concierne a lo bello en cuanto tal, sino a la aptitud de la naturaleza para producir cosas bellas. Concierne a la naturaleza, en cuanto que ella manifiesta un acuerdo no deliberado con nuestras facultades. Pero, precisamente porque este acuerdo es exterior al acuerdo de las facultades entre sí, pues define únicamente la ocasión para el acuerdo entre nuestras facultades, el interés ligado a lo bello no forma parte del juicio estético. Por eso puede,

---

[20] Ibíd.

[21] § 10. Este parágrafo reintroduce el problema de la deducción.

sin contradicción, servir como principio de una génesis del acuerdo *a priori* de las facultades en ese juicio. Dicho de otro modo, *el placer estético es desinteresado, pero experimentamos un interés racional por el acuerdo entre los productos de la naturaleza y nuestro placer desinteresado.* «Puesto que pertenece al *interés* de la razón el que las Ideas tengan una realidad objetiva [...], es decir, que la naturaleza indique al menos mediante una huella o un signo que ella contiene un principio que permitiría admitir un acuerdo legítimo entre sus productos y nuestra satisfacción, un acuerdo *independiente de todo interés* [...], la razón tiene que *interesarse* por cualquier manifestación natural de ese acuerdo.»[22] No ha de extrañarnos, entonces, que el interés ligado a lo bello se fije en determinaciones a las cuales el sentido de lo bello era indiferente. En el sentido desinteresado de lo bello, la imaginación reflexiona la forma, pero deja escapar todo aquello que difícilmente se deja reflexionar: colores, sonidos, materias. Por el contrario, el interés ligado a lo bello concierne a los sonidos y los colores, al color de las flores y al canto de los pájaros.[23] Tampoco ha de verse en ello contradicción alguna. El interés lo es por las materias porque ellas son el medio del cual se sirve la naturaleza para producir, según sus leyes mecánicas, objetos aptos para la reflexión formal. Kant llega incluso a definir la materia prima que interviene en la producción natural de lo bello: materia fluida, de la cual una parte se separa o se evapora, mientras que el resto se solidifica bruscamente (formación de los cristales).[24]

De este interés ligado a lo bello, o al juicio sobre la belleza, decimos que es meta-estético. ¿Cómo garantiza este interés de la razón la génesis del acuerdo entre el entendimiento y la imaginación en el propio juicio sobre la belleza? En los sonidos, los colores y las materias libres, la Razón descubre otras tantas presentaciones de sus Ideas. Por ejemplo, no podemos contentarnos con subsumir el color bajo un concepto del entendimiento, sino que lo relacionamos con otro concepto enteramente distinto (Idea de la razón) que, a su vez, no tiene objeto de intuición alguno, pero que determina su objeto por analogía con el objeto de intuición que corresponde al primer concepto. De este modo, trasladamos «la reflexión sobre un objeto de la intuición a un concepto enteramente distinto al cual quizá no pueda corresponder nunca una intuición».[25] El lirio blanco no se remite únicamente a los conceptos de color y de flor, sino que despierta la idea de una pura inocencia, cuyo objeto –que no se da jamás– es un análogo reflexivo del

[22] § 42.
[23] Ibíd.
[24] § 58.
[25] § 39.

blanco de la flor de lis.[26] El interés meta-estético de la razón tiene, por tanto, dos consecuencias: por una parte, los conceptos del entendimiento se amplían hasta el infinito, de manera ilimitada; por otra, la imaginación se libera de la restricción de los conceptos determinados del entendimiento que pesaban sobre ella aún en el esquematismo. La Analítica de lo bello, como exposición, sólo nos permitía decir: en el juicio estético, la imaginación se torna libre y, al mismo tiempo, el entendimiento queda indeterminado. Pero, ¿cómo se libera la imaginación? ¿cómo puede el entendimiento permanecer indeterminado? Es la razón quien nos da la respuesta y, al hacerlo, asegura la génesis de un acuerdo libre indeterminado de las dos facultades en el juicio. La seducción del juicio estético da cuenta de aquello que la Analítica de lo bello no podía explicar: encuentra en la razón el principio de una génesis trascendental. Pero, para ello, tenía que pasar primero por el modelo genético de lo Sublime.

El tema de una presentación de las Ideas en la naturaleza sensible es, en Kant, un tema fundamental. Hay varios modos de presentación. El primero es el de lo Sublime: una presentación directa hecha por *proyección*, pero que no deja de ser negativa y que nos lleva a la inaccesibilidad de la Idea. El segundo modo viene definido por el interés racional ligado a lo bello: se trata de una presentación indirecta, pero positiva, que se realiza mediante el *símbolo*. El tercer modo aparece en el Genio: presentación positiva, también, pero secundaria, que se lleva a cabo mediante la *creación* de «otra» naturaleza. Finalmente, hay un cuarto modo de presentación, el teleológico: positivo, primario y directo, se cumple bajo los conceptos de «fin» y de «acuerdo final». No analizaremos aquí este cuarto modo. Sin embargo, el modo del genio plantea un problema esencial en la estética de Kant, desde el punto de vista que nos ocupa.

El interés racional nos ha dado la clave de una génesis del acuerdo *a priori* de las facultades en el juicio de gusto. Pero, ¿a condición de qué? A condición de que se añada a la experiencia particular de lo bello «el pensamiento de que la naturaleza ha producido esa belleza».[27] En este nivel se presenta, por tanto, una disyuntiva: la que distingue entre lo bello de la naturaleza y lo bello del arte. *En la Analítica de lo bello, en cuanto exposición, no hay nada que autorice esta distinción*: únicamente la deducción puede introducirla, es decir que procede del punto de vista meta-estético del interés ligado a lo bello. Este interés concierne exclusivamente a la belleza natural;

[26] § 42.
[27] Ibíd.

la génesis nos conduce así al acuerdo entre la imaginación y el entendimiento, pero únicamente en la medida en que éste se produce en el alma de quien contempla la naturaleza. Frente a la obra de arte, tal acuerdo entre las facultades carece aún de principio o fundamento.

La última tarea de la estética kantiana consiste en encontrar, para el arte, un principio análogo al de lo bello en la naturaleza. Este principio es el Genio. Así como el interés racional es la instancia mediante la cual la naturaleza da una regla al juicio, el genio es la disposición subjetiva mediante la cual la naturaleza da reglas al arte (y este es el sentido en el que se trata de un «don natural»).[28] Así como el interés racional nos conduce a las materias con las cuales produce cosas bellas, el Genio aporta las materias mediante las cuales el sujeto inspirado produce obras bellas: «el genio proporciona esencialmente una rica materia a las bellas artes».[29] El Genio es un principio meta-estético del mismo tipo que el interés racional. En efecto, se define como un modo de presentación de las Ideas. Es cierto que Kant habla en este punto de Ideas estéticas, y las distingue de las Ideas de la razón: éstas serían conceptos sin intuición, aquéllas intuiciones sin concepto. Pero esta oposición es sólo aparente, ya que no hay dos clases de Ideas. La Idea estética desborda todo concepto porque produce la intuición de *otra naturaleza* distinta de la que nos es dada: crea una naturaleza en la cual los fenómenos son inmediatamente hechos del espíritu y los hechos del espíritu fenómenos de la naturaleza. Es así como toman cuerpo los seres invisibles, el reino de los bienaventurados o el infierno; y así también la muerte o el amor alcanzan una dimensión que les hace adecuados a su sentido espiritual.[30] Por tanto, se ha de concluir que la intuición del genio es justamente la intuición de la que carecían las Ideas de la razón. La *intuición sin concepto* es la que reclama el *concepto sin intuición*. Aunque en la primera fórmula son los conceptos del entendimiento los que se ven desbordados e ineficaces, en la segunda esto mismo les sucede a las intuiciones de la sensibilidad. Pero, en el genio, la intuición creadora como intuición de otra naturaleza, y los conceptos de la razón como Ideas racionales, se unen de un modo adecuado.[31] La Idea racional tiene algo de inexpresable, pero la Idea estética expresa lo inexpresable por creación de otra naturaleza. Por eso, la Idea estética es en verdad un modo de presentación de las Ideas cercano al simbolismo, aunque proceda de forma distinta. Y también su efecto es análogo: «da que pensar», amplía ilimitadamente los conceptos del

---

[28] § 46.
[29] § 47.
[30] § 49.
[31] *Observación de la Dialéctica.*

entendimiento, libera la imaginación de las restricciones del entendimiento. El Genio «anima», «vivifica». Como principio meta-estético, hace posible, engendra el acuerdo estético de la imaginación y el entendimiento. Engendra a cada una de las facultades en este acuerdo, a la imaginación en cuanto libre, y al entendimiento en cuanto ilimitado. La teoría del Genio viene así a colmar la brecha abierta entre lo bello de la naturaleza y lo bello del arte, desde el punto de vista meta-estético. El Genio proporciona un principio genético a las facultades en relación a la obra de arte. Esta es la razón de que, una vez que el parágrafo 42 de la *Crítica del Juicio* ha discernido las dos especies de lo bello, los parágrafos 58 y 59 pueden restaurar su unidad bajo la idea de una génesis de las facultades que tienen en común.

No conviene, empero, llevar demasiado lejos el paralelismo entre el interés ligado a lo bello en la naturaleza y el genio en lo que hace a lo bello en el arte. Porque con el genio entramos en una génesis mucho más compleja. Para engendrar el acuerdo de la imaginación y el entendimiento nos ha hecho falta, en este caso, abandonar el punto de vista del espectador. El genio es el don del artista creador. Y es ante todo en el artista en donde la imaginación se libera y el entendimiento se ensancha. La dificultad es la siguiente: ¿cómo puede tener esta génesis un alcance universal, si su regla es la singularidad del genio? Más bien parecería que, en el caso del genio, no estamos ante una subjetividad universal sino, como máximo, ante una intersubjetividad excepcional. En efecto, el Genio es siempre una solicitación para el nacimiento de otros genios, pero hay que atravesar desiertos enteros antes de que un genio pueda responder a otro. «El genio es la originalidad ejemplar de los dones naturales de un sujeto en el libre uso de sus facultades de conocimiento. Así, la obra del genio no es un ejemplo a imitar, sino una incitación al nacimiento, como su secuela, de otro genio, al despertar en él el sentimiento de su propia originalidad y al invitarle a ejercer su arte con total independencia frente a las reglas [...] El genio es un elegido por la naturaleza, por lo que se produce raramente.»[32] En todo caso, esta última dificultad puede resolverse considerando que el artista genial tiene dos actividades. Por una parte, crea, es decir, produce la *materia* de su obra, da a su imaginación una función creadora y libre mediante la invención de una segunda naturaleza adecuada a las Ideas; pero, por otra parte, el artista *forma*: ajusta su imaginación liberada a su entendimiento indeterminado, pero confiere a su obra la forma de un objeto del gusto («no se precisa más que el gusto para dar esta forma a la obra de arte»).[33] Lo inimitable del genio es el primer aspecto: la enormidad de la Idea, la materia

[32] § 49.
[33] § 48.

insólita, la deformidad genial. Pero la obra genial sí puede constituir un ejemplo para todos en el segundo aspecto: inspira a los imitadores, suscita espectadores y engendra *en todas partes* el acuerdo libre e indeterminado de la imaginación y el entendimiento que conforma el gusto. Por ello, el intervalo que un genio tarda en responder a otro genio no es un simple desierto: los hombres de buen gusto, los discípulos y los admiradores pueblan ese intervalo y alientan la espera.[34] La génesis que parte del genio adquiere realmente un valor universal (el genio del creador engendra el acuerdo de las facultades en el propio espectador): «El gusto, como el juicio en general, es la disciplina del genio [...] introduce orden y claridad en el torbellino de pensamientos y confiere consistencia a las Ideas, haciéndolas susceptibles de un alcance *tan duradero como universal*, que les permite servir de ejemplo para que los demás se adapten a una cultura en permanente progreso».[35]

La estética de Kant nos sitúa, en fin, ante tres génesis paralelas: a partir de lo sublime, la génesis del acuerdo entre la razón y la imaginación; a partir del interés ligado a lo bello, la génesis del acuerdo entre la imaginación y el entendimiento en función de lo bello de la naturaleza; a partir del genio, la génesis del acuerdo entre la imaginación y el entendimiento en función de lo bello en el arte. Además, en cada uno de los casos, las facultades consideradas son engendradas en su estado libre original y en su acuerdo recíproco. De este modo, la *Crítica del Juicio* nos revela un dominio completamente distinto del de las otras dos Críticas. Las dos Críticas anteriores partían de facultades ya formadas, que mantenían relaciones determinadas y asumían labores organizadas bajo el predominio de una de ellas: el entendimiento legislador en el caso del interés racional especulativo, y la razón legisladora en el caso de su propio interés práctico. Cuando Kant quiere definir la novedad de la *Crítica del Juicio*, dice que garantiza el *paso* del interés especulativo al interés práctico, y a la vez la subordinación del primero al segundo.[36] Por ejemplo, lo sublime muestra ya que el destino suprasensible de nuestras facultades no se explica más que como predestinación de un ser moral; y el interés ligado a lo bello en la naturaleza testimonia un alma destinada a la moralidad; finalmente, el genio mismo permite integrar lo bello artístico en el mundo moral, y superar en este sentido la separación de las dos especies de lo bello (lo be-

[34] § 19.
[35] § 50.
[36] *Introducción*, § 3 y 9.

llo en el arte, no menos que lo bello de la naturaleza, es denominado «símbolo de la moralidad»).[37]

Pero si la *Crítica del Juicio* abre un *paso*, lo hace ante todo porque desvela un *fondo* que quedaba oculto en las dos Críticas precedentes. Si tomásemos literalmente la idea de transición, convertiríamos la *Crítica del Juicio* en un simple complemento o un desarrollo: sin embargo, constituye el fondo originario de donde derivan las otras dos Críticas. Nos muestra, indudablemente, cómo el interés especulativo puede subordinarse al interés práctico, cómo la Naturaleza puede ser conforme a la libertad, cómo nuestro destino nos aboca a la moral, pero lo hace remitiendo el juicio, en el sujeto y fuera de él, «a algo que no es *ni la naturaleza ni la libertad*».[38] El interés ligado a lo bello no es en sí mismo ni moral ni especulativo. Nuestro destino es el de un ser moral solamente porque este destino desarrolla o explicita el destino suprasensible de todas nuestras facultades; este destino queda implicado como el verdadero foco de nuestro ser, como un principio más profundo que todo destino formal. Este es, en efecto, el sentido de la *Crítica del Juicio*: bajo las relaciones determinadas y condicionadas de las facultades, descubre el libre acuerdo indeterminado e incondicional. Pues no sería posible en absoluto una relación determinada entre las facultades, condicionada por una de ellas, a menos que la *hiciera* posible este libre acuerdo incondicional. Por ello, la *Crítica del Juicio* no se conforma con atenerse al punto de vista del condicionamiento tal y como aparecía en las otras Críticas: nos introduce en la Génesis. Las tres génesis de la *Crítica del Juicio* no solamente son paralelas, sino que convergen hacia un mismo principio: el descubrimiento de lo que Kant denomina el Alma, es decir, la unidad suprasensible de todas nuestras facultades, «el punto de concentración», el principio vivificador a partir del cual cada facultad es «animada», engendrada en su libre ejercicio y en su libre acuerdo con las demás.[39] Una imaginación libre original, que no se conforma con esquematizar bajo la coacción del entendimiento; un entendimiento ilimitado original, que ya no se pliega al peso especulativo de sus conceptos determinados y que no está sometido tampoco a los fines de la razón práctica; una razón original que aún no ha contraído la costumbre de gobernar, que se libera a sí misma y libera a las demás facultades: tales son los descubrimientos extremos de la *Crítica del Juicio*, en donde cada facultad recobra el principio de su génesis convergiendo hacia el punto focal, «punto de concentración en lo suprasensible» del que todas nuestras facultades extraen al mismo tiempo su fuerza y su vida.

---

[37] § 59.

[38] Ibíd.

[39] § 49 y 57.

Nuestro problema era doble: ¿cómo explicar que el lazo entre la exposición y la deducción del juicio relativo a la belleza sea interrumpido por el análisis de lo sublime, mientras que lo sublime carece de la deducción correspondiente? ¿Cómo explicar que la deducción de los juicios de gusto se prolongue en las teorías del interés, del arte y del genio, que parecen responder a preocupaciones muy distintas? Creemos que el sistema de la *Crítica del Juicio*, en su parte primera, puede reconstruirse del modo siguiente:

1º) Analítica de lo bello como exposición: *estética formal de lo bello en general desde el punto de vista del espectador.* Los diferentes momentos de esta Analítica muestran que el entendimiento y la imaginación llegan a un acuerdo libre, y que este acuerdo es constitutivo del juicio de gusto. Queda así definido el punto de vista estético de un espectador de lo bello en general. Este punto de vista es formal, porque el espectador reflexiona la forma del objeto. Pero el último momento de la Analítica, el de la modalidad, plantea un problema esencial: el acuerdo libre e indeterminado debe serlo *a priori.* Es más: es lo más profundo del alma; cualquier proporción o relación determinada entre las facultades presupone la posibilidad de su armonía libre y espontánea. En este sentido, la *Crítica del Juicio* ha de ser el verdadero fundamento de las otras dos. Se evidencia, por tanto, que no podemos contentarnos con presuponer el acuerdo *a priori* del entendimiento y la imaginación en el juicio de gusto. Este acuerdo ha de constituir el objeto de una génesis trascendental. Pero la Analítica de lo bello es incapaz de trazar esta génesis: señala su necesidad, pero no es suficiente para superar por sí sola el estatuto de una simple «presuposición».

2º) Analítica de lo sublime, al mismo tiempo como exposición y como deducción: *estética informal de lo sublime desde el punto de vista del espectador.* El gusto no apelaba a la intervención de la razón. Lo sublime, al contrario, se explica por el acuerdo libre de la razón y la imaginación. Pero este nuevo acuerdo «espontáneo» tiene lugar en condiciones muy especiales: mediante el dolor, la oposición, la coacción y el desacuerdo. Aquí la libertad o la espontaneidad se experimentan en una región-límite, frente a lo informal y a lo deforme. Pero, de esta forma, la analítica de lo sublime nos aporta un principio genético del acuerdo de las facultades que implica. Por ello mismo, su alcance es superior al de la Analítica de lo bello.

3º) Analítica de lo bello como deducción: *meta-estética material de lo bello en la naturaleza, desde el punto de vista del espectador.* El juicio de gus-

to exige una deducción particular porque remite a la forma del objeto; por otra parte, necesita a su vez un principio genético para el acuerdo de las facultades del que es expresión, entendimiento e imaginación. Lo Sublime nos proporciona un modelo genético; hemos de encontrar un equivalente del mismo para el caso de lo bello, por otros medios. Buscamos una regla bajo la cual tengamos derecho a suponer la universalidad del placer estético. Mientras nos conformamos con invocar el acuerdo de la imaginación y el entendimiento como presupuesto, la deducción es fácil. Lo difícil es lograr la génesis de este acuerdo *a priori*. Pero, justamente porque la razón no interviene en el juicio de gusto, puede suministrarnos un principio a partir del cual se engendre ese acuerdo de las facultades en tal juicio. Existe un interés racional ligado a lo bello: este interés meta-estético nos conduce a la aptitud de la naturaleza para producir cosas bellas, a las materias que ella emplea para tales «formaciones». Gracias a este interés, que no es práctico ni especulativo, la razón nace a sí misma, ensancha el entendimiento, libera la imaginación. Garantiza la génesis de un acuerdo libre e indeterminado de la imaginación con el entendimiento. Los dos aspectos de la deducción se conjugan: la referencia objetiva a una naturaleza capaz de producir cosas bellas, y la referencia subjetiva a un principio capaz de engendrar el acuerdo de las facultades.

4º) Continuación de la deducción en la teoría del Genio: *meta-estética ideal de lo bello en el arte, desde el punto de vista del artista creador*. El interés ligado a lo bello no garantiza la génesis más que al precio de excluir lo bello artístico. El Genio interviene en este punto como principio meta-estético propio de las facultades que se ejercen en el arte. Posee propiedades análogas a las del interés: aporta una materia, encarna las Ideas, fuerza a la razón a nacer para sí misma, libera la imaginación y ensancha el entendimiento. Pero ejerce todas estas propiedades desde el punto de vista de la creación de una obra de arte. Es preciso, pues, que el genio, sin perder un ápice de su carácter singular y excepcional, confiera un valor universal al acuerdo que engendra, y que comunique a las facultades del espectador algo de su propia vida y de su animación. De este modo, la estética de Kant configura un todo sistemático en el que se reúnen las tres génesis.

8

RAYMOND ROUSSEL O EL HORROR AL VACÍO*

La obra de Raymond Roussel, cuya publicación está recuperando la editorial Pauvert, incluye dos clases de libros: los libros-poema, que dibujan la minuciosa descripción de objetos-miniatura (por ejemplo, descubre todo un espectáculo en la etiqueta de una botella de agua Evian) u objetos-doblez (actores, maquinarias y máscaras de carnaval). Por otra parte, los llamados libros de procedimiento: a partir, explícitamente o no, de una frase inductora (p. ej.: «*les lettres du blanc sur les bandes du vieux billard*»), se acaba por llegar a la misma frase o a una casi idéntica (ej.: «les lettres du blanc sur les bandes du vieux pillard»),[1] pero en el intervalo ha surgido todo un mundo de descripciones y enumeraciones, en el que las mismas palabras, tomadas en dos sentidos diferentes, viven dos vidas distintas o se dislocan

---

* *Arts*, 23-29, octubre de 1963, p. 4 (Sobre el libro de Michel Foucault *Raymond Roussel*, Gallimard, París, 1963 [trad. cast. Siglo XXI, México, 1973, *N. del T.*]). Deleuze y Foucault habían coincidido el año anterior en Clermont-Ferrand en casa del filósofo y epistemólogo Jules Vuillemin (algunos años antes ya se habían conocido, en Lille, por mediación de su amigo común Jean-Pierre Bamberger). Foucault había sugerido a Deleuze su ingreso en la Universidad de Clermont-Ferrand, pero sería finalmente Roger Garaudy quien obtendría el nombramiento, con el apoyo del Ministerio (Deleuze fue nombrado profesor en Lyon). Este episodio fue el comienzo de una relación de amistad y de mutua admiración entre Deleuze y Foucault, que durará hasta finales de los años 70. Véase DRL, «Deseo y placer».

[1] «Imaginemos a un europeo que, tras un naufragio, es capturado por un jefe negro. Envía a su esposa [...], gracias a una milagrosa provisión de papel y tinta, una larga serie de cartas para contar las luchas salvajes y los banquetes de carne humana [...] Roussel dice todo esto mucho mejor y más deprisa: «Las cartas del blanco sobre las bandas del viejo saqueador [*les lettres du blanc sur les bandes du vieux pillard*]»... Y, después, «Las letras blancas sobre las bandas del viejo billar» [*les lettres du blanc sur les bandes du vieux billard*], que son los signos tipográficos trazados con tiza en los bordes de una gran mesa cubierta con un tapete verde ya algo desgastado, para distraer a un grupo de amigos confinados en una casa de campo durante un día de lluvia [...] pidiéndoles que formen palabras coherentes con las letras dispersas por el perímetro rectangular» (M. Foucault, *Raymond Roussel*, p. 21, [*N. del T.*]).

para originar otras palabras («j'ai du bon tabac [...]» = «jade tube onde aubade...»[T]).[1]

Este autor, que tuvo gran influencia en los surrealistas, y hoy en día en Robbe-Grillet, sigue siendo poco conocido. Michel Foucault acaba de publicar un asombroso comentario sobre él, de gran fuerza poética y filosófica. Encuentra las claves de su obra en una dirección muy diferente de la indicada por los surrealistas. Resulta indispensable añadir a la lectura del libro de Roussel la del libro de Foucault. ¿Cómo explicar el «procedimiento»? Según Michel Foucault, el lenguaje comporta una suerte de distancia esencial, de desplazamiento, dislocación o ruptura. Hay menos palabras que cosas, y las palabras tienen varios sentidos. La literatura del absurdo pensaba que el sentido era escaso pero, en realidad, lo escaso son los signos.

Hay, por tanto, un vacío que se abre en el interior de cada palabra: la repetición de cada palabra descubre la diferencia entre sus sentidos. ¿Prueba esto la imposibilidad de la repetición? No, y esta es la tentativa de Roussel: se trata de ampliar hasta el máximo este vacío, haciéndolo de este modo mensurable y determinable, colmándolo mediante toda una maquinaria, toda una fantasmagoría que liga las diferencias a la repetición y las integra en ella.

Por ejemplo, las palabras «*demoiselle à prétendant*» [señorita con pretendiente] inducen «demoiselle (hie) a reitre en dents»,[T] y el problema, como si se tratase de una ecuación, se convierte en cómo ejecutar un mosaico mediante una HIE. Es preciso que la repetición se convierta en una repetición paradójica, poética y comprensiva. Es preciso que comprenda en sí misma la diferencia en lugar de reducirla. Que la pobreza del lenguaje se convierta en su misma riqueza. Foucault dice: «No la repetición literal de las cosas que vuelven a decirse, sino la repetición radical que pasa por encima del no-lenguaje y que le debe al hecho de haber franqueado ese vacío el ser poesía».[a]

[T] «Tengo buen tabaco» [*j'ai du bon tabac*] es el inicio de una canción infantil; pero, para Roussel, «La imagen diáfana evocaba un lugar de Oriente. Bajo un cielo puro se desplegaba un espléndido jardín lleno de flores seductoras. En el centro de una fuente de mármol, un surtidor de agua que mana de un tubo de jade graciosamente diseñado en una curva prolongada [...] Bajo la ventana, cerca de la fuente de mármol, había un joven de cabellos rizados [...] con su rostro de poeta inspirado, cantaba una elegía sirviéndose de un megáfono de metal plateado [...]»: jade, tubo, onda, alborada [*jade, tube, onde, aubade*]» (M. Foucault, ibíd., p. 58, *N. del T.*).

[1] Publicados ya por Pauvert: *Cómo escribí algunos de mis libros; Impresiones de África* (trad. cast. Siruela, 1990).

[T] Expresión marcadamente polisémica: *demoiselle* con *reitre* [soldado medieval] en dientes, en donde *demoiselle* puede tener al menos estos tres sentidos: «*Demoiselle* se dice de un insecto de cuatro alas; *demoiselle* elegante con exuberantes encajes [*dentelles*]; *demoiselle*, instrumento para empedrar las calles [pistón]» (Foucault, ibíd., p. 190, [*N. del T.*]).

[a] RR, p. 63.

¿Cómo se atraviesa y se llena ese vacío? Con máquinas extraordinarias, con extraños actores-artesanos. Las cosas y los seres siguen aquí al lenguaje. Todo en los mecanismos y en los comportamientos es imitación, reproducción, recitación. Pero recitación de una cosa única, de un acontecimiento increíble, absolutamente diferente. Como si las máquinas de Roussel se hubieran hecho cargo ellas mismas de la técnica del procedimiento: así el «*métier à aubes*» [oficio de madrugadas],[1] que remite por sí mismo a una profesión que nos obliga a levantarnos temprano. O el gusano que toca la cítara proyectando gotas de agua sobre cada una de las cuerdas. Roussel elabora múltiples series de repeticiones que liberan: los presos salvan su vida gracias a la repetición y la recitación, con la invención de las correspondientes máquinas.

Estas repeticiones liberadoras son justamente poéticas porque no suprimen la diferencia, sino que al contrario la sienten y la autentifican interiorizando lo Único. En cuanto a las obras sin procedimiento, las obras-poemas, se explican de una manera análoga. Esta vez son las cosas mismas las que se abren en beneficio de una miniaturización o de un doblez, de una máscara. Y es entonces el lenguaje quien salva el vacío, haciendo nacer todo un mundo en los intersticios de estas máscaras y dobleces. Pero las obras sin procedimiento son como el reverso del propio procedimiento. En ambos casos, el problema es el de hablar y al mismo tiempo hacer ver, hablar y dar a ver.

Y esto es poco decir de la riqueza y profundidad del libro de Foucault. En este entrelazamiento de la diferencia y la repetición, se trata también de la vida, de la muerte y de la locura. Pues parece que el vacío interior de las cosas y las palabras fuera signo de muerte, y lo que lo colma, presencia de la locura. Y no porque la locura personal de Raymond Roussel y su obra poética tengan un elemento positivamente común. Al contrario, habría que hablar de un elemento a partir del cual la obra y la locura se excluyen mutuamente. No es común más que en este sentido: este elemento es el lenguaje. Pues la locura personal y la obra poética, el delirio y el poema representan dos operaciones del lenguaje en niveles distintos y excluyentes.

Foucault, en el último capítulo, esboza, desde este punto de vista, toda una interpretación de las relaciones entre obra y locura, que se aplicaría, y

---

[1] También es un doble sentido: puede designar el hábito blanco del sacerdote, sobre el que se pone la casulla (y que en Francia llevaban los niños al hacer la primera comunión), pero Roussel afirma haber elegido la expresión porque también «pensaba en una profesión que obligase a levantarse temprano» (Foucault, ibíd., p. 51, [*N. del T*]. Debo estas precisiones a la ayuda de José Antonio Millán Alba).

que quizá aplicará, a otros poetas (¿Artaud?). El libro de Michel Foucault no es solamente decisivo en función de Roussel, sino que señala una etapa importante en las investigaciones personales de su autor, que conciernen ante todo a las relaciones entre el lenguaje, la mirada, la muerte y la locura[2].

[2] *Cfr.* Michel Foucault, *Maladie mentale et psychologie* (PUF, París, 1954); *Histoire de la folie à l'age classique* (Plon, 1961) y *Naissance de la clinique* (PUF, 1963), en donde el autor llega a decir: «En este libro se trata del espacio, del lenguaje y de la muerte. Se trata de la mirada» (trad. cast. *Enfermedad mental y personalidad*, Paidós, Barcelona, 1984; *Historia de la locura en la época clásica*, FCE, México, 1979, *El nacimiento de la clínica*, Siglo XXI, México, 1966, [*N. del T.*]).

9

AL CREAR LA PATAFÍSICA, JARRY ABRIÓ EL CAMINO A LA FENOMENOLOGÍA*

En los más importantes autores modernos hallamos a menudo un pensamiento que tiene la doble naturaleza de una constatación y de una profecía: la metafísica está superada o debe ser superada. La filosofía, en cuanto percibimos su suerte como metafísica, debe dejar su lugar a otras formas de pensamiento, a otras maneras de pensar.

Esta idea moderna se encuentra en diversos contextos, que la dramatizan:

1º) *Dios ha muerto* (sería interesante llevar a cabo una antología de todas las versiones de este Dios muerto, de todas las escenificaciones de esta muerte. Por ejemplo, la carrera ciclista de Jarry.[1] Solamente en la obra de Nietzsche, encontramos una docena de versiones, de las cuales la primera no es la de *La Gaya Ciencia*, sino la de *El viajero y su sombra*, en el admirable texto sobre la muerte del guardián de la cárcel.[2] Pero, en cualquier caso, la muerte de Dios significa, en filosofía, la abolición de la distinción cosmológica entre dos mundos y de la distinción metafísica entre esencia y apariencia, así como de la distinción lógica entre lo verdadero y lo falso. Por ello, la muerte de Dios reclama una nueva forma de pensar, una transmutación de los valores).

2º) *El hombre también ha muerto* (se ha dejado de creer en la posibilidad de sustituir a Dios por el hombre, o de que el hombre-Dios pueda remplazar al Dios-hombre. Pues, en esa sustitución, nada cambia realmen-

---

* *Arts*, 27 de mayo-2 de junio de 1964, p.5.

[1] A. Jarry, *La chandelle verte*, «La Pasión considerada como escalada», en *Œuvres Completes*, I, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1987, pp. 420-422 (trad. cast. *La candela verde*, Felmar, col. La Fontana Literaria, Madrid, 1977 [*N. del T.*]).

[2] *La gaya ciencia*, III, § 125; *Humano, demasiado humano*, II, 2ª Parte, § 84.

te, los antiguos valores sobreviven. Es preciso llevar el nihilismo hasta su extremo, hasta el hombre que quiere perecer, el último hombre, el hombre de la era atómica anunciado por Nietzsche).

3º) Esta novedad se concibe como una fuerza que operaba ya en la subjetividad humana, pero que se ocultaba tras ella y la destruía (*cfr.* el «Soy pensado» de Rimbaud). La acción de esta fuerza tiene lugar por dos vías: la de la historia real y el desarrollo de la técnica, y la de la poesía y la creación poética de máquinas imaginarias fantásticas. Esta concepción reclama un nuevo pensador (un nuevo sujeto del pensamiento: «muerte al Cogito»), nuevos conceptos (un nuevo objeto del pensamiento) y nuevas formas de pensamiento (que integran el viejo inconsciente poético en las potencias mecánicas actuales: Heráclito y la cibernética). En cierto modo, esta tentativa de superar la metafísica ya era conocida. En diversos grados, la encontramos en Nietzsche, en Marx, en Heidegger. Pero su única denominación general adecuada es la creada por Jarry: *patafísica*. La patafísica se define así: «Un epifenómeno es aquello que se sobreañade a un fenómeno. La patafísica [...] es la ciencia de lo que se sobreañade a la metafísica, ya sea desde sí misma o desde fuera, y se extiende tanto más allá de ella como en ella, más allá de la física. Ej.: por ser el epifenómeno, ante todo, el accidente, la patafísica será ante todo ciencia de lo particular, aunque se diga que sólo hay ciencia de lo general».[3] En el lenguaje especializado: el Ser es el epifenómeno de todos los entes, lo que debe ser pensado por el nuevo pensador, que es en sí mismo un epifenómeno del hombre.

Dosificando las proporciones de muy serio humor blanco y negro (difíciles de separar) que el nuevo pensamiento exige, Kostas Axelos ha publicado un libro, *Vers le pensée planétaire* (Les Éditions de Minuit)[4] [trad. cast. *El pensamiento planetario*, Monte Avila, Caracas, 1969, *N. del T.*]. Antes había escrito *Marx, pensador de la técnica*, y *Heráclito y la filosofía*. Es coheren-

---

[3] *Gestes et opinions du docteur Faustroll, patafísico*, libro II, viii, en *Œuvres Completes*, I, Gallimard, col. Bibliothèque de la Pléiade, París, 1972, pp. 668.

[4] Kostas Axelos, filósofo griego, dirigía la colección Arguments de Les Éditions de Minuit, en donde Deleuze iba a publicar dos obras, *Presentación de Sacher Masoch* (1967) y *Spinoza y el problema de la expresión* (1968). Pese a su relación amistosa, Deleuze dejará de ver a Axelos tras la publicación en *Le Monde* (28 de abril de 1972, p. 19) de un breve artículo sobre *El Anti-Edipo* en el que Axelos escribía, entre otras cosas: «Honorable profesor francés, buen marido, padre excelente de dos niños encantadores, amigo fiel [...], ¿qué vía te gustaría que siguieran tus alumnos y tus hijos en su «vida efectiva», la de tu propia vida, o más bien el ejemplo de Artaud, de quien se reclaman tantos escritores?».

te que la misma editorial que se abre a la nueva novela sea también testigo de una nueva filosofía. Kostas Axelos, que dirige la colección Arguments, tiene una doble formación: marxista y heideggeriana. Además, tiene la fuerza y la inspiración de los griegos, sabios o sutiles. Reprocha a sus maestros el no haber sabido romper del todo con la metafísica, el no haber concebido satisfactoriamente las potencias de una técnica real y al mismo tiempo imaginaria, el haber quedado presos de aquellas mismas perspectivas que denunciaban. En la noción de lo *planetario* encuentra el motivo y la condición, el objeto y el sujeto, lo positivo y lo negativo del nuevo pensamiento. Y, en esta vía, ha escrito un libro asombroso –nosotros diríamos: la realización de la patafísica.

El método de Axelos es la enumeración de sentidos. Esta enumeración no es una yuxtaposición, puesto que cada sentido participa de los demás. No procede según unas *Reglas* que remitirían aún a la vieja metafísica, sino según un *Juego* que comprende en sí mismo todas las reglas posibles, que no tiene más regla interna que la de afirmar todo cuanto «puede» ser afirmado (incluido el azar, incluido el sinsentido) y negar todo cuanto «puede» ser negado (incluido Dios, incluido el hombre). De ahí la lista fundamental de sentidos del término *planetario*: global, itinerante, errante, organizador, planificador, planicie, engranaje: «El juego del pensamiento y de la era planetaria es, por tanto, global, errante, itinerante, organizador, planificador y aplanador, preso en el engranaje» (p. 46).

Este planetarismo, que otorga una extrema movilidad a cada uno de sus sentidos, se presenta del siguiente modo: encontrar el *fragmento* representado por cada objeto, de tal manera que el pensamiento realice la suma (y la resta) siempre abierta de todos los fragmentos que subsisten en cuanto tales. Axelos instaura un diálogo irreductible entre el todo y el fragmento. No hay más totalidad que la de Dionisos, pero la de Dionisos desmembrado. En este nuevo pluralismo, lo Uno no puede ni debe predicarse más que de lo múltiple; el Ser se dice únicamente del devenir y del tiempo; la necesidad se dice sólo del azar, y el Todo de los fragmentos. Potencia desplegada de lo que Jarry llamaba «el epifenómeno», para el que Axelos promueve un término bien distinto, y una nueva idea: «El ser en devenir de la totalidad fragmentaria y fragmentada».

Observamos dos nociones fundamentales: la de *Juego*, que debe sustituir la relación metafísica de lo relativo y lo absoluto; y la de *Errancia*, que debe superar la oposición metafísica de lo verdadero y lo falso, de la verdad y el error. Axelos ha escrito brillantes páginas sobre la errancia. También comentarios muy profundos sobre Pascal y Rimbaud, sobre Freud (el texto sobre Rimbaud es de los más bellos). Y este libro insólito y brillante es solamente introductorio. Axelos necesitará inventar sus nuevas formas

de expresión, sus propias versiones de la muerte de Dios, sus máquinas fantásticas reales. Hasta una hermosa síntesis que debe reunir los dos aspectos de una auténtica «patafísica»: el aspecto ubuesco y el aspecto faustroliano. Como dice Axelos en una de sus extrañas fórmulas de cortesía: «Con y sin alegría o tristeza [...]», pero nunca con indiferencia. El planetarismo o la patafísica.

10

«ÉL FUE MI MAESTRO»*

Triste generación la que carece de maestros. Nuestros maestros no son únicamente los profesores públicos, aunque tengamos gran necesidad de profesores. En el momento en que alcanzamos la mayoría de edad, nuestros maestros son aquellos que nos impresionan con una novedad mayor, los que saben inventar una técnica artística o literaria y encontrar la forma de pensar correspondiente a nuestra *modernidad*, es decir, tanto a nuestras dificultades como a nuestros difusos entusiasmos. Sabemos que el arte, e incluso la verdad, no tienen más que un solo valor: lo que es «de primera mano», la auténtica novedad de lo que se dice, la «musiquilla» con la que se dice. Eso fue Sartre para nosotros (para la generación que cumplió veinte años en el momento de la Liberación). ¿Quién, excepto Sartre, supo decir entonces algo nuevo? ¿Quién nos enseñó nuevas formas de pensar? Por brillante y profunda que fuese, la obra de Merleau-Ponty era profesoral y dependía de la de Sartre en muchos aspectos (Sartre asimilaba de buen grado la existencia del hombre a un «agujero» en el mundo: pequeñas lagunas de «nada», decía; Merleau-Ponty las consideraba como pliegues, simples pliegues y dobleces; de ese modo se distinguía un existencialismo duro y penetrante de otro más blando y reservado). Camus, ¡ay!, representaba ora el virtuosismo inflado, ora el absurdo de segunda mano; Camus se reclamaba de la estirpe de los pensadores malditos, pero toda su filosofía nos conducía a Lalande y Meyerson, autores muy conocidos ya por los bachilleres. Los temas nuevos, cierto estilo nuevo, una forma nueva, polémica y agresiva de plantear los problemas, todo eso procede de Sartre. Entre el desorden y las esperanzas de la liberación, descubrimos o redescubrimos todo: Kafka, la novela norteamericana, Husserl y Heidegger, las infi-

* *Arts*, 28 de noviembre de 1964, pp. 8-9. Un mes antes, Sartre había rechazado el Premio Nobel.

nitas actualizaciones del marxismo, el impulso hacia una nueva novelística.... Todo pasa por Sartre, no solamente porque, en cuanto filósofo, poseía el genio de la totalización, sino porque sabía cómo inventar lo nuevo. Las primeras representaciones de *Las moscas*, la aparición de *El ser y la nada*, la conferencia *El existencialismo es un humanismo*... fueron acontecimientos: en aquellas largas noches, aprendíamos la identidad de pensamiento y libertad.

En cierto modo, los «pensadores privados» se oponen a los «profesores públicos». Hasta la Sorbona tiene necesidad de una anti-Sorbona, y los estudiantes sólo escuchan bien a sus profesores cuando tienen, además, otros maestros. En su momento, Nietzsche dejó de ser profesor para convertirse en pensador privado; también lo hizo Sartre, en otro contexto, con otros resultados. Los pensadores privados tienen dos características: una especie de soledad que no les abandona en ninguna circunstancia; y una cierta agitación, cierto desorden del mundo del que surgen y en el que hablan. No hablan más que en su propio nombre, sin «representar» nada; pero convocan al mundo a ciertas presencias brutas, potencias desnudas que no son, por su parte, representables. Ya en *¿Qué es la literatura?* esbozaba Sartre el ideal del escritor: «El escritor empuña el mundo tal y como es, en toda su crudeza, con todo su sudor y su hedor, con toda su cotidianeidad, para presentarlo ante las libertades como fundamentado en una libertad... ¡No basta con reconocerle al escritor libertad para decirlo todo! Es necesario que escriba para un público que tenga libertad para cambiarlo todo, lo cual significa, además de la abolición de las clases sociales, la de toda dictadura, la renovación perpetua de los mandos, la subversión continua del orden en cuanto éste tiende a establecerse. En una palabra, la literatura es esencialmente la subjetividad de una sociedad en revolución permanente».[1] Desde el principio, Sartre concibió al escritor como un hombre igual que los demás, y que se dirige a ellos desde el punto de vista de su libertad. Toda su filosofía se inserta en un movimiento especulativo que cuestiona la noción de *representación*, el *orden* mismo de la representación: la filosofía cambiaba de lugar, abandonaba la esfera del juicio para instalarse en el mundo más matizado de lo «prejudicativo», de lo «sub-representativo». Sartre acaba de rechazar el Premio Nobel. Es la continuación práctica de la misma actitud, el horror ante la idea de representar prácticamente cualquier cosa, ya sean los valores espirituales o lo que él llama el ser institucionalizado.

El pensador privado necesita un mundo que comporte un mínimo de desorden, aunque no sea más que una esperanza revolucionaria, un ápice

---

[1] *Qu'est-ce-que la littérature ?*, Gallimard, París, col. Folio Essais, pp. 162-163 (trad. cast. *¿Qué es la literatura?*, Losada, Buenos Aires, 1950, reimpr. Madrid, 2003 [*N. del T.*]).

de revolución permanente. Hay en Sartre una suerte de fijación a la Liberación, a las esperanzas frustradas de aquellos días. Fue preciso esperar hasta la guerra de Argelia para volver a encontrar algo de la lucha política o de la agitación liberadora y, en este caso, en condiciones mucho más complejas, puesto que los oprimidos no éramos nosotros, sino que teníamos que rebelarnos contra nosotros mismos. ¡Oh, juventud! Sólo quedan Cuba y los maquis venezolanos. Pero más grande aún que la soledad del pensador privado es la soledad de quienes buscan un maestro, quienes necesitan a un maestro a quien sólo pueden encontrar en un mundo agitado. El orden moral, el orden «representativo» se ha cerrado en torno a nosotros. Incluso el temor atómico ha adquirido el aspecto de un temor burgués. A veces se propone hoy a los jóvenes, como maestro de pensamiento, a Teilhard de Chardin. Tenemos lo que merecemos. Después de Sartre, no sólo Simone Weil, sino la falsificación de Simone Weil. Y no es que no haya cosas profundamente nuevas en la literatura actual. Citando al azar: *el nouveau roman*, los libros de Gombrowicz, los relatos de Klossowski, la sociología de Lévi-Strauss, el teatro de Genet y Gatti, la filosofía de la «sinrazón» que elabora Foucault... Pero lo que hoy nos falta, lo que Sartre supo encarnar y reunir en la generación que nos precede, son las condiciones para una *totalización*: aquella en la cual la política, la imaginación, la sexualidad, el inconsciente y la voluntad se reúnen como derechos de la totalidad humana. Subsisten hoy sus miembros dispersos. Sartre decía de Kafka: su obra es «una reacción libre y unitaria al mundo judeo-cristiano de Centroeuropa; sus novelas son la superación sintética de su situación de hombre, de judío, de checo, de novio recalcitrante, de tuberculoso, etc».[2] Y también el mismo Sartre es una reacción al mundo burgués tal y como el comunismo lo ha puesto en cuestión. Expresa la superación de su propia situación de intelectual burgués, de antiguo alumno de la Escuela Normal, de libre compromiso en el amor, de hombre feo (como a menudo se ha presentado a sí mismo)..., etcétera: todo ello se refleja y hace eco en el movimiento de sus libros.

Hablamos de Sartre como si perteneciese a una época periclitada. Pero somos, ¡ay!, más bien nosotros quienes estamos caducos, en el orden moral y conformista actual. Sartre nos permite, al menos, la vaga esperanza de momentos futuros, de renovaciones mediante las cuales el pensamiento se rehabilitará y volverá a elaborar sus totalidades, como potencia colectiva y privada al mismo tiempo. Por eso, Sartre sigue siendo nuestro maestro. El último libro de Sartre, la *Crítica de la razón dialéctica*, es uno de los más bellos e importantes de los que se han publicado en los últimos años. Confiere a *El ser y la nada* su necesario complemento, en el sentido en que las

[2] Ibíd., p. 293.

exigencias colectivas vienen a perfeccionar la subjetividad personal. Y, si volvemos a *El ser y la nada*, es para recuperar el asombro que nos produjo aquella renovación de la filosofía. Hoy sabemos mejor que ayer que las relaciones de Sartre con Heidegger, su supuesta dependencia con respecto a Heidegger, eran falsos problemas apoyados en malentendidos. Lo que nos estremeció de *El ser y la nada* era solamente sartreano, y daba la medida de la contribución de Sartre: la teoría de la *mala fe*, en la cual la conciencia, en el interior de sí misma, desempeñaba su doble capacidad de no ser lo que es y de ser lo que no es; la teoría del *Otro*, en donde la *mirada* del otro bastaba para hacer temblar el mundo y para hurtárnoslo; la teoría de la *libertad*, que se limitaba a sí misma construyendo *situaciones*; el *psicoanálisis existencial*, en el que se recobraba la *opción* básica de cada individuo en el seno de su vida concreta. Y, en cada uno de esos casos, la esencia y el ejemplo contraían relaciones complejas que daban a la filosofía un nuevo estilo. El camarero de un café, la joven enamorada, el feo y, sobre todo, el-amigo-Pierre-que-nunca-estaba-allí, configuraban verdaderas novelas en la obra filosófica y obligaban a las esencias a latir a ritmo de sus ejemplos existenciales. Y en todas partes brillaba una sintaxis violenta, hecha de fracturas y prolongaciones, que nos recordaba las dos obsesiones sartreanas: las lagunas de no-ser y las viscosidades de la materia.

El rechazo del Premio Nobel es una buena noticia. Por fin, alguien no intenta explicarnos que, para un pensador privado, es una buena paradoja aceptar los honores de la representación pública. Muchos intentan ya involucrar maliciosamente a Sartre en una contradicción: manifiesta sentimientos de desprecio ante él porque llega demasiado tarde: se objeta que, de todos modos, Sartre representa algo; se le recuerda que, a pesar de todo, su éxito fue y sigue siendo un éxito burgués; se sugiere que su rechazo no es ni razonable ni adulto; se le remite al ejemplo de quienes lo aceptaron rechazándolo, empleando el dinero en obras sociales. Quienes de este modo juegan con fuego deberían recordar que Sartre es un espléndido polemista... No hay genio sin parodia de sí mismo pero, ¿cuál es la mejor parodia? ¿Convertirse en un anciano adaptado, en una autoridad espiritual coqueta? ¿O permanecer fiel a la Liberación? ¿Soñarse como académico o como guerrillero venezolano? ¿A quién se le oculta la diferencia de calidad, de genio, la diferencia vital entre estas dos opciones o entre estas dos parodias? ¿A qué es fiel Sartre? Siempre al amigo-Pierre-que-no-está-nunca-ahí. El destino de este autor es dejar pasar una bocanada de aire puro con sus palabras, incluso aunque este aire puro, que es el de las ausencias, sea difícil de respirar.

11

FILOSOFÍA DE LA SERIE NEGRA*

La Serie negra festeja un acontecimiento importante: su número 1.000. Hay una coherencia en esta colección que se lo debe todo a su director. La literatura, como la conciencia, siempre llega tarde. Sobre la policía, los crímenes y demás, hay cosas que sabe todo el mundo, aunque no sea más que por la lectura de periódicos o de informes especializados. Pero nada de esto había encontrado una expresión literaria común, no se había convertido en lugar común de la literatura. Correspondió a Marcel Duhamel el llenar ese hueco, en una época especialmente favorable. Malraux ya había escrito lo esencial en su prefacio a la traducción de *Santuario*: «Faulkner sabía muy bien que no hay detectives, que la policía no procede de la psicología ni de la perspicacia sino de la delación; sabía que sólo un escuadrón de policía podrá dar caza al asesino en fuga, y no Moustachu ni Tapinois –modestos pensadores del Quai des Orfevres– [...]», etcétera La Serie negra fue, en principio, una adaptación de *Santuario* para el gran público (véase *El secuestro de Miss Blandish*, de Chase) y una generalización del prefacio de Malraux.

El viejo concepto de novela policíaca nos mostraba un detective ingenioso, que consagraba toda su aptitud psicológica a la investigación y al descubrimiento de la verdad. La verdad se concebía de una manera muy filosófica, como producto del esfuerzo de las operaciones de una mente. La investigación policíaca seguía el modelo de la filosófica, pero otorgándole un objeto insólito: el esclarecimiento de un crimen.

Había dos escuelas para esta verdad: la escuela francesa (Descartes), en donde la verdad compete a la intuición intelectual primaria, de la cual hay que deducir rigurosamente todo lo demás; y la escuela inglesa (Hobbes), según la cual lo verdadero resulta de una inducción a partir de otra cosa,

---

* *Arts et Loisirs*, nº 18, 26 de enero-1 de febrero de 1966, pp. 12-13.

por interpretación de indicios sensibles. Deducción e inducción, en suma. En su propio movimiento, la novela policíaca reproducía esta dualidad, y la ilustraba con obras maestras. Para la escuela inglesa, Conan Doyle y Sherlock Holmes, el prodigioso intérprete de los signos, el genio inductivo; para la escuela francesa, Gaboriau, con Tabaret y Lecoq, y después Gaston Leroux, con Rouletabille (Rouletabille siempre invocaba «el buen uso de la razón», «el círculo entre los dos relieves de la frente», y contraponía explícitamente su teoría de la certeza al método inductivo o teoría anglosajona de los signos).

Puede suceder que el interés se desplace hacia el criminal. De acuerdo con la ley de la reflexión metafísica, el criminal no es menos extraordinario que el policía. También él pertenece a la justicia y a la verdad y a las capacidades inductivas y deductivas. Ello abre la posibilidad de dos series novelescas, una de las cuales tiene como héroe al policía y la otra al criminal. Leroux cultivó con éxito ambas series, con Rouletabille y Chéri-Bibi. Ambos personajes no llegan a encontrarse, animan series diferentes (no podrían encontrarse sin que uno de los dos se tornase ridículo, como en la tentativa de Leblanc con respecto a Arsenio Lupin y Sherlock Holmes).[1] Pero Rouletabille y Chéri-Bibi son cada uno el doble del otro, comparten el mismo destino, el mismo sufrimiento, la misma búsqueda de la verdad. Este destino y esta búsqueda son los de Edipo (Rouletabille destinado a matar a su padre, o Chéri-Bibi asistiendo a la representación de *Edipo* y gritando: «¡Soy yo!»). Tras la filosofía, la tragedia griega.

Pero no hemos de extrañarnos de que la novela policíaca reproduzca la tragedia griega tan acabadamente, cuando es a Edipo a quien invocamos para señalar esta coincidencia, ya que *Edipo* es justamente la única tragedia griega que posee esta estructura policíaca. Lo asombroso es que el *Edipo* de Sófocles sea un relato policíaco, no que el relato policíaco siga siendo edípico. Rindamos a Leroux este homenaje: es un prodigioso novelista de la literatura francesa, un genio de las fórmulas («manos fuera», «el más feo de todos los hombres», «Fatalitas», «abridores de puertas, cerradores de trampillas», «el círculo entre los dos relieves», etcétera).

Pero la Serie negra significa la muerte de la novela policíaca propiamente dicha. Sin duda, en el conjunto de esta colección hay muchos libros que se conforman con cambiar el registro del detective (haciéndolo bebedor, erótico o agitado) conservando la misma estructura: la designación sorprendente de un culpable inesperado al final del libro, con todos los personajes reunidos para la última explicación. La novedad no está ahí.

---

[1] Maurice Leblanc, *Arsène Lupin contre Herlock Sholmès*, 1908, reed. en Le Livre de Poche (trad. cast. *Arsenio Lupin contra Herlock Sholmes*, Valdemar, Barcelona, 1998, [*N. del T.*]).

Lo nuevo era, en cuanto uso y aprovechamiento literario, el enseñarnos que la actividad policial no tiene nada que ver con una investigación metafísica o científica de la verdad. El laboratorio de la policía no se parece ya al de la ciencia, como las llamadas de teléfono del confidente, los informes de las comisarías o los procedimientos de tortura no se parecen al discurso metafísico. Como regla general, podemos distinguir dos casos: el asesinato profesional, en el cual la policía sabe rápidamente quién es el culpable casi con seguridad; el asesinato sexual, en el cual el culpable puede ser cualquiera. Pero el problema no se plantea en términos de verdad en ninguno de estos dos casos. Se trata más bien de una asombrosa compensación de errores. Y ello tanto si se trata de acorralar al culpable, a quien se conoce aunque no se tengan pruebas, en un dominio muy distinto al de su actividad criminal (como en el esquema americano del gánster impune, detenido y encarcelado por fraude fiscal), como cuando se trata de que el culpable se manifieste o reincida, de provocarle obligándole a manifestarse tendiéndole trampas.

La Serie negra nos ha acostumbrado al tipo de policía que lo deja todo al azar, multiplicando los errores, en la creencia de que surgirá alguna salida. Del otro lado, asistimos a la minuciosa preparación del golpe y al encadenamiento de pequeños errores que, en la práctica, resultan enormes (la Serie negra ha influido en el cine en este aspecto). Inocente, el lector acaba asombrándose de la existencia de tantos errores de un lado y de otro. Incluso la policía, cuando es ella misma la que planea un golpe, lo hace con tantas equivocaciones que más bien parece un desafío.

Y es que el elemento de las pesquisas no es nunca la verdad: ni siquiera hay que pensar que la compensación de errores tenga como objeto final el descubrimiento de la verdad. Por el contrario, tiene su propia dimensión, su autosuficiencia, una especie de equilibrio o de recuperación del equilibrio, un proceso de restitución que permite que una sociedad que ha llegado al límite del cinismo oculte lo que quiere ocultar y muestre lo que quiere mostrar, negando la evidencia y proclamando lo inverosímil. El asesino no descubierto por la policía puede ser asesinado por los suyos, en función de los errores cometidos, y la policía puede también sacrificar a los suyos en virtud de otros errores, y todas estas compensaciones no tienen otro objeto que la perpetuación de un equilibrio que representa a la sociedad entera *en su más alta potencia de falsedad.*

Este proceso de restitución, de equilibrio o de compensación aparece también en la tragedia griega, pero esta vez en la de Esquilo. La mayor novela de este género, y la más admirable por todos los conceptos, no pertenece a la Serie negra: *Las gomas*, de Robbe-Grillet, que desarrolla una prodigiosa compensación de errores, bajo el doble signo de un equilibrio al estilo de Esquilo y de una búsqueda edípica.

Con la Serie negra, la potencia de la falsedad se ha convertido en el elemento policial por excelencia, desde el punto de vista literario. Lo que implica otra consecuencia: las relaciones entre lo policial y lo criminal ya no son en absoluto las propias de la reflexión metafísica. La penetración es ahora real, las alianzas son profundas y compensatorias. Mano a mano, intercambio de servicios, traiciones no menos frecuentes de un lado y del otro. Todo nos conduce siempre a la gran trinidad del poder de la falsedad: delación-corrupción-tortura. Pero es evidente que la policía en cuanto tal no instaura, por su propia iniciativa, esta inquietante complicidad. La reflexión metafísica de la vieja novela policíaca ha sido sustituida por el reflejo del otro. Una sociedad se refleja en su policía y en sus crímenes, tanto al menos como se guarda de ellos, mediante profundas complicidades de fondo.

Es sabido que la sociedad capitalista perdona mejor la violación, el asesinato o la tortura de niños que el cheque sin fondos, único delito teológico y crimen contra el espíritu. Se sabe asimismo que los grandes negocios implican escándalos y crímenes reales; y viceversa: el crimen se organiza como un negocio riguroso, con una estructura tan precisa como la de un consejo de administración o una junta directiva. La Serie negra nos ha familiarizado con una combinación de negocios, política y crimen que, a pesar de todos los testimonios aportados por la Historia pasada y presente, no había alcanzado una expresión literaria normalizada.

Muchos textos de la Serie negra tienen su origen en el informe Kefauver[2] y, sobre todo, en el libro de Turkus *Sociedad anónima de asesinatos*. Muchos se contentan con reseñarlo: en todo caso, garantizan su paso a la novelística común. Los regímenes de Trujillo, de Batista, de Hitler o de Franco, y muchos otros (pensemos en el caso Ben Barka), comportan unas alianzas del tipo Serie negra. Miguel Ángel Asturias escribió una novela genial: *El señor presidente*.[3] Todos buscamos el secreto de esta alianza de lo grotesco y lo terrorífico, de lo terrible y lo burlesco que complica el poder político con el poder económico y con la actividad policial y criminal. Todo ello está ya, sin duda, en Suetonio, en Shakespeare, en Jarry o en Asturias, pero la Serie negra lo ha reunido: ¿nos ha hecho progresar en la comprensión de esa complicidiad grotesco-terrorífica que, según van las cosas, terminará dominando nuestra vida?

En verdad, la Serie negra ha cambiado nuestros valores y nuestras ensoñaciones referidas a la policía en el momento oportuno. Pero, ¿es saluda-

---

[2] Informe presentado en 1952 por un senador demócrata sobre el gansterismo en Estados Unidos.

[3] *El señor presidente*, Alianza, Madrid, reed. 1994, (*N. del T.*).

ble que participemos de este estado de cosas mediante una «ficción ordinaria» que le hurta su realidad a la cosa misma y que, de ese modo, disminuye nuestra capacidad de indignación? La indignación surge de la realidad o de la obra maestra. Se diría que la Serie negra ha hecho un pastiche de cada gran novelista: un seudo-Faulkner, un seudo-Steinbeck, un seudo-Caldwell, un seudo-Asturias; al principio siguiendo la moda norteamericana, y luego redescubriendo los problemas criminales franceses.

La Serie negra está llena de estereotipos: presentación pueril de la sexualidad, y sobre todo de los ojos de los criminales (solamente Chase ha sabido dar a los asesinos tortuosos una mirada fría, con una fuerte personalidad). Pero la grandeza de la Serie negra, la idea de Duhamel, sigue siendo una de las más importantes de la edición reciente: una mutación de la visión del mundo que cualquier persona honrada lleva consigo acerca de la policía y los criminales.

Obviamente, no basta un nuevo realismo para hacer buena literatura. Para la mala literatura, lo real en cuanto total es objeto de estereotipación, de infantilización, de ensoñaciones baratas propias de una imaginación imbecilizada. Pero más allá de lo real y de lo imaginario está la parodia. La producción de la Serie negra ha sido excesivamente abundante, pero ha mantenido una unidad, una tendencia que periódicamente encontraba expresión en libros excelentes (el éxito actual de James Bond, no integrado en la Serie negra, parece señalar una clara regresión literaria que, aunque compensada por el cine, implica la vuelta a la imagen rosa del agente secreto).

Los mejores libros de la Serie negra son aquellos en los que lo real encuentra su parodia apropiada, y esta parodia nos muestra a su vez, en la realidad, cosas que nunca habríamos descubierto por nosotros mismos. Los grandes libros paródicos lo son de formas diferentes: *Miss Shumway jette un sort* [*Miss Shumway waves a Wand*] de Chase, *Fantasia chez les Pólux* [*The Diamond Bikini*] de Williams, las novelas negras de Himes, que siempre tienen momentos extraordinarios. La parodia es la categoría que supera lo real y lo imaginario. Y en la Serie negra se publicó el número 50: *Tendre femelle* [*Deadlier than the Male*], de James Gunn.

Fue en un momento dominado enteramente por la moda norteamericana: se decía que algunos novelistas escribían con seudónimos estadounidenses. En este admirable libro, la potencia de la falsedad se eleva a su grado más alto: una vieja dama que persigue a un asesino mediante el olfato, un intento de asesinato en las dunas, una gran parodia que es preciso leer y releer. ¿Quién es James Gunn, que no ha publicado con su nombre más que una novela en toda la Serie negra? En este momento, cuando la colección publica su número 1.000 y reedita tantos libros, y también como homenaje a M. Duhamel, nos permitimos reclamar la reedición del número 50.

12

GILBERT SIMONDON: *EL INDIVIDUO Y SU GÉNESIS FÍSICO-BIOLÓGICA**

El principio de individuación se nos aparece como algo respetable, venerable, pero no parece que la filosofía moderna se haya preocupado hasta ahora de reelaborar por su cuenta este problema. Los avances en física, en biología y en psicología nos han llevado a relativizar o a atenuar tal principio, pero no a reinterpretarlo. El mérito de Gilbert Simondon consiste en haber presentado una teoría profundamente original de la individuación, una teoría que implica toda una filosofía. Simondon se apoya en dos observaciones críticas: 1º) tradicionalmente, el principio de individuación remitía a un individuo ya totalmente compuesto, constituido, y se limitaba a preguntar simplemente en qué consistía la individualidad de un ser así, es decir, qué es lo que caracteriza a un ser ya individuado. Esta manera de «poner» al individuo tras la individuación «pone», al mismo tiempo, el principio de individuación *antes* de la operación de individuar y por encima de la propia individuación. 2º) De este modo, se «pone» la individuación en todas partes; se hace de ella un carácter coextensivo al ser, al menos al ser concreto (incluso al divino), se convierte en todo el ser y en el primer momento del ser fuera del concepto. Este error es correlativo al anterior pues, en realidad, el individuo tiene que ser contemporáneo de su individuación, y la individuación contemporánea de su principio: el principio ha de ser auténticamente genético, no un mero principio de reflexión. El individuo no es solamente un resultado, sino un *entorno* de individuación. Y es precisamente este punto de vista el que hace que la individuación deje de ser

* *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. CLVI, nº 1-3, enero-marzo de 1966, pp. 115-118. La obra de G. Simondon (1924-1989) apareció en el año 1964 3n PUF., París, en la colección Epiméthée. Se trata de la publicación parcial de la tesis doctoral *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, defendida en 1958. La segunda parte no se publicó hasta 1989, en Aubier, bajo el título *La individuación psíquica y colectiva*.

coextensiva al ser: debe representar un momento que no es ni todo el ser ni el primero de sus momentos. Debe poder ser situada, determinable con respecto al ser, en un movimiento que nos hace transitar desde lo pre-individual al individuo.

La condición previa de la individuación, según Simondon, es la existencia de un sistema metaestable. La filosofía cae en las dos aporías mencionadas por no haber reconocido la existencia de este tipo de sistemas. Pero lo que define esencialmente un sistema metaestable es la existencia de una «disparidad» [*disparation*][1] entre al menos dos órdenes de magnitud, dos escalas dispares de realidad entre las cuales no hay interacción comunicativa. Implica, por tanto, una *diferencia* fundamental, como un estado de disimetría. Se trata, empero, de un sistema en la medida en que la diferencia se da en él como *energía potencial*, como *diferencia de potencial* repartida en tales o cuales límites. La concepción de Simondon nos parece, en este punto, próxima a una teoría de las cantidades intensivas, puesto que cada cantidad intensiva es diferencia en sí misma. Una cantidad intensiva comprende en sí una diferencia, contiene factores del tipo E-E', al infinito, y se establece en principio entre niveles dispares, órdenes heterogéneos que sólo entrarán en comunicación más tarde, en términos de extensión. Como el sistema metaestable, esta cantidad es estructura (y no aún síntesis) de lo heterogéneo.

La importancia de la tesis de Simondon se evidencia ya en este punto. Al descubrir la condición previa a la individuación, distingue rigurosamente entre singularidad e individualidad. Lo metaestable, definido como un ser *pre-individual*, está perfectamente dotado de singularidades que corresponden a la existencia y al reparto de potenciales (¿no sucede así también en la teoría de las ecuaciones diferenciales, en donde la existencia y la distribución de las «singularidades» es de naturaleza distinta que la forma «individual» de las curvas integrales de sus aproximaciones?). Singular, pero no individual, tal es el estadio de lo pre-individual. Es diferencia, disparidad. Y entre las páginas más admirables de este libro están aquellas en las que Simondon muestra el modo en que la disparidad, en tanto primer momento del ser o momento singular, está efectivamente presupuesta por todos los demás estados, ya sean éstos de unificación, de integración, de tensión, de oposición o de resolución de las oposiciones, etcétera Específicamente contra Lewin y contra la *Gestalttheorie*, Simondon sostiene que la idea de disparidad es más profunda que la de oposición, y la de energía potencial más

[1] En francés se llama, por ejemplo, «*disparation*» de la retina a la disparidad de las imágenes percibidas por los ojos derecho e izquierdo, que luego la visión «integra» mediante la profundidad tridimensional (*N. del T.*).

profunda que la de campo de fuerzas: «Antes del espacio hodológico, se produce un encabalgamiento de perspectivas que no permite fijar un obstáculo determinado, porque no hay unas dimensiones con respecto a las cuales se ordenaría un único conjunto; la *fluctuatio animi*, que precede a la acción resuelta, no es vacilación entre varios objetos, ni entre varios caminos, sino solapamiento móvil de conjuntos incompatibles, casi semejantes, y sin embargo dispares» (p. 233). Mundo complejo de singularidades discretas, tanto más complejo por cuanto esas singularidades no se comunican aún, o no están tomadas en una individualidad: este es el primer momento del ser.

¿Cómo procede la individuación a partir de esta condición? Se dirá también que establece una comunicación interactiva entre órdenes de magnitud o de realidad dispersos, que actualiza la energía potencial o que integra las singularidades, que *resuelve el problema* que plantea lo disperso, organizando una nueva dimensión en la que se forma un conjunto único de grado superior (como en el caso de la profundidad de las imágenes retinianas). La categoría de lo «problemático» adquiere una gran importancia en el pensamiento de Simondon, en la medida en que se le otorga un sentido objetivo: ya no designa una fase provisional de nuestro conocimiento, un concepto subjetivo indeterminado, sino un momento del ser, el primer momento pre-individual. Y en la dialéctica de Simondon lo problemático sustituye a lo negativo. La individuación es, pues, la organización de una solución, de una «resolución», mediante un sistema objetivamente problemático. Esta resolución hay que concebirla de dos maneras complementarias: por una parte, como *resonancia interna*, que es «el modo más primitivo de la comunicación entre realidades de orden diferente» (y creemos que Simondon ha logrado convertir la «resonancia interna» en un concepto filosófico extremadamente rico, susceptible de muchas aplicaciones, incluso, y sobre todo, en psicología, en el dominio de la afectividad); por otra parte, como *información*, una información que establece una comunicación entre dos niveles dispersos, uno de ellos definido por una *forma* ya contenida en el receptor, y el otro por la señal aportada desde el exterior (aquí encontramos la preocupación de Simondon por la cibernética, así como toda una teoría de la «significación» en sus relaciones con el individuo). En cualquier caso, la individuación aparece como el advenimiento de un nuevo momento del Ser, el momento del *ser fásico*, acoplado a sí mismo: «La individuación es quien crea las fases, puesto que las fases no son más que el desarrollo del ser de un extremo al otro de sí mismo [...] El ser pre-individual es el ser sin fases, mientras que el ser de la individuación es el ser fásico. Esta concepción permite vincular, si no identificar, la individuación y el devenir del ser» (p. 276).

Hasta aquí no hemos hecho más que indicar los principios más generales de este libro. En su detalle, el análisis se organiza alrededor de dos centros. Ante todo, un estudio de los diferentes dominios de la individuación, y en especial de las diferencias entre la individuación física y la individuación vital, que son objeto de una profunda exposición. Se ponen de manifiesto las diferencias en el régimen de resonancia interna en ambos casos: el individuo físico se conforma con recibir la información de una sola vez, y reitera una singularidad inicial, mientras que el individuo vivo recibe sucesivamente varias aportaciones de información y hace compatibles diversas singularidades; y, sobre todo, la individuación física se realiza y se prolonga en el límite del cuerpo, por ejemplo del cristal, mientras que la vital crece desde el interior y desde el exterior, y todo el contenido del espacio interior está «topológicamente» en contacto con el contenido del espacio exterior (Simondon ha escrito un capítulo admirable sobre este asunto: «Topología y ontogénesis»). Es extraño que Simondon no haya utilizado, en el dominio de la biología, los trabajos de la escuela de Child sobre los gradientes y los sistemas de resolución en el desarrollo del huevo,[1] porque estos trabajos sugieren la idea de una individuación por intensidad, un campo intensivo de individuación, que confirma en muchos puntos las tesis de Simondon. Pero ello se debe, sin duda, a que Simondon no quiere atenerse a una determinación biológica de la individuación, sino precisar sus niveles de complejidad creciente: hay, en este sentido, una individuación propiamente psíquica, que surge precisamente cuando las funciones vitales no bastan ya para resolver los problemas que se le plantean al ser vivo, y se moviliza una nueva carga de realidad pre-individual para una problemática nueva, en un proceso inédito de solución (*cfr.* su interesante teoría de la afectividad). Y el psiquismo se abre, a su vez, a un «colectivo transindividual».

Vemos, pues, cuál es el segundo centro de los análisis de Simondon. En cierto sentido, se trata de una visión moral del mundo, pues la idea fundamental es que lo pre-individual está siempre asociado al individuo, «fuente de estados mestaestables futuros». Por ello, el *esteticismo* es condenado como el acto mediante el cual el individuo se disocia de la realidad pre-individual en la cual está inmerso, se cierra sobre una singularidad, rechaza comunicarse y, en cierto modo, provoca una pérdida de información. «Hay ética en la medida en que hay información, es decir, una significación que sobrepasa una disparidad de elementos de seres distintos, consiguiendo de este modo que lo interior se convierta también en exterior» (p. 297). La *ética* recorre una suerte de movimiento que va de lo pre-individual a lo transin-

[1] A propósito de esta cuestión, Deleuze remite siempre a la obra de Dalcq, *L'œuf et son dynamisme organisateur*, Albin Michel, París, 1941.

dividual pasando por la individuación (el lector se pregunta, en cualquier caso, si Simondon no restaura en su ética la forma de ese Yo que había conjurado en su teoría de la disparidad, o la del individuo concebido como ser desfasado y polifásico).

Sea como fuere, hay pocos libros que nos hagan ver, como éste lo hace, hasta qué punto un filósofo puede inspirarse en la actualidad de las ciencias, y sin embargo alcanzar a plantear los grandes problemas clásicos, transformándolos y renovándolos. Los nuevos conceptos que Simondon establece nos parecen extremadamente importantes: su riqueza y su originalidad impresionan al lector y penetran en él. Simondon elabora toda una ontología en la cual el Ser no es nunca Uno: en cuanto pre-individual, es más que metaestable, superpuesto o simultáneo a sí mismo; en cuanto individuado, es aún múltiple, «polifásico», «fase del devenir que conducirá a nuevas operaciones».

13

EL HOMBRE: UNA EXISTENCIA DUDOSA*

Este libro comienza con una minuciosa descripción de *Las Meninas* de Velázquez o, mejor dicho, del espacio de este cuadro: el pintor visto, pero en actitud de mirar; una tela en proceso de realización, pero de la que no se ve más que el reverso; la convergencia de los personajes hacia un punto situado ante el cuadro y que sería su auténtico modelo, el rey, que sólo se refleja en un espejo en la parte de atrás, contemplando él mismo todo aquello que le contempla, constituyendo la gran ausencia y, a pesar de ello, el centro extrínseco de la obra. A medida que leemos las admirables páginas de esta obra de Michel Foucault, vemos desplegarse al mismo tiempo los elementos y los momentos de lo que se denomina una *representación*: su sistema de identidades, de diferencias, de reiteraciones y reflexiones, su espacio propio, hasta ese vacío esencial que designa al personaje para quien existe toda representación, y que se representa a sí mismo en ella, aunque no se encuentra allí en persona —«el lugar del rey».

Foucault define la época clásica, la forma de saber de la época clásica, entre el Renacimiento y nuestra modernidad, mediante la noción de representación. El Renacimiento comprendía aún su saber como una «interpretación de signos», estando la relación entre el signo y lo significado recubierta por el poblado dominio de las «similitudes». Ya desde ese comienzo, los análisis de Foucault son tan magistrales y su tono es tan nuevo que el lector siente la proximidad de una nueva forma de pensar en esta aparente reflexión sobre la historia. Todo saber, según Foucault, se despliega en un «espacio» característico. Así, en el siglo XVII, *el espacio de los signos* tiende a disolverse para dejar su lugar al de la representación, que reflexiona las sig-

---

* *Le Nouvel Observateur*, 1 de junio de 1966, pp. 32-34 (sobre el libro de Michel Foucault *Les mots et les choses [MC]*, Gallimard, París, 1966). Trad. cast. *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1968 (*N. del T.*).

nificaciones y descompone las similitudes, haciendo surgir el nuevo orden de las identidades y las diferencias (*Don Quijote* sería justamente la primera constatación de la decadencia de los signos en beneficio del mundo de la representación). Este orden, o esta forma de la representación, será colmado por tres órdenes positivos fundados en series empíricas: «Historia natural», «Teoría de la moneda y del valor» y «Gramática general». Toda clase de resonancias se producen entre estos tres órdenes positivos, que proceden de su pertenencia común al espacio de la representación: el «carácter» es la representación de los individuos naturales, la «moneda» la de los objetos de la necesidad, y el «nombre» la del propio lenguaje.

Pese a la facilidad con la que se habla de unas *ciencias humanas* que se habrían constituido en el siglo XVIII, el resultado de los análisis mencionados es, al contrario, que *el hombre no existe ni puede existir* en ese espacio clásico de la representación. Ciertamente, el lugar del rey, «la naturaleza humana», se representa siempre mediante un desdoblamiento de la representación que remite esa naturaleza humana a la *Naturaleza*, pero el hombre no existe aún en su ser propio o en su dominio sub-representativo; no existe «como esa realidad densa y primera, como ese objeto difícil y ese sujeto soberano de todo conocimiento posible».[1] En este sentido, Foucault subtitula su libro «una arqueología de las ciencias humanas»: ¿en qué condiciones han llegado las ciencias humanas a ser posibles como forma de saber, cuál es en verdad la fecha de nacimiento del hombre?

La respuesta es de una gran precisión: el hombre no existe en el campo del saber más que a partir del momento en que el mundo «clásico» de la representación se derrumba, bajo la acometida de instancias no representables y no representativas. Surgimiento de lo oscuro, de una dimensión de profundidad. Hace falta que nazcan la *biología*, la *economía política* y la *filología*: las condiciones de posibilidad del ser vivo se buscan en la vida misma (Cuvier), las condiciones del intercambio y del beneficio se buscan en la profundidad del trabajo (Ricardo), la posibilidad del discurso y de la gramática se busca en la profundidad histórica de las lenguas, en el sistema de las flexiones, la serie de las desinencias y las modificaciones de las raíces (Grimm, Bopp). «Cuando, abandonando el espacio de la representación, los seres vivos vienen a alojarse en la profundidad específica de la vida, las riquezas en el progresivo impulso de las formas de producción y las palabras en el devenir del lenguaje»,[2] entonces la historia natural es sustituida por la biología, la teoría de la moneda deja su lugar a la economía política, y la filología releva a la gramática general.

---

[1] *MC*, p. 321.
[2] *MC*, p. 356.

Y, al mismo tiempo, el hombre se descubre de dos maneras: *por una parte*, dominado por el trabajo, por la vida y por el lenguaje y, en esa medida, como objeto de nuevas ciencias positivas que tomarán su modelo de la biología, de la economía política o de la filología. *Por otra parte*, esta nueva positividad está fundada sobre la categoría de su propia finitud: la metafísica de lo infinito es sustituida por una analítica de lo finito que encuentra en la vida, en el trabajo y en el lenguaje sus estructuras «trascendentales». El hombre tiene, pues, un ser doble: lo que se ha venido abajo es la soberanía de lo idéntico en la representación. El hombre está atravesado por una disparidad esencial, una especie de *alienación de pleno derecho*, está separado de sí mismo por las palabras, por el trabajo y por el deseo. Y, en esta revolución que hace estallar la representación, lo mismo debe decirse de lo Diferente, en lugar de estar la diferencia subordinada a lo mismo: la revolución de Nietzsche.

En verdad, se trata para Foucault de fundamentar las ciencias humanas. Pero la suya es una fundamentación perversa, una arqueología que destruye sus ídolos. Regalo envenenado. Intentemos resumir la idea de Foucault: las ciencias humanas no se han constituido cuando el hombre se ha convertido en objeto de representación, ni siquiera cuando ha descubierto su historia sino, al contrario, cuando se ha «deshistorizado», cuando las cosas (las palabras, los seres vivos, los productos) han recibido una historicidad que las liberaba del hombre y de su representación. Las ciencias humanas se han constituido en ese punto, *mimetizando* las nuevas ciencias positivas como la biología, la economía política o la filología. Para afirmar su especificidad, han restaurado el orden de la representación, pero inyectando en él los recursos del inconsciente. Este falso equilibrio es ya la prueba de que las ciencias humanas no son ciencias. Han pretendido ocupar el *lugar vacío* de la representación. Pero este lugar no puede ni debe ser ocupado: la antropología es una mistificación. Desde la época clásica hasta la modernidad, hemos transitado de una fase en la cual el hombre aún no existía a otra de la cual ya ha desaparecido. «En nuestros días, sólo es posible pensar a partir del vacío del hombre desaparecido. Pues este vacío no indica una falta, no es una laguna que hubiese que rellenar. Es, ni más ni menos, el despliegue de un espacio en el cual es posible de nuevo pensar.»[3] En efecto, la analítica de la finitud no nos invita a hacer ciencia del hombre sino a edificar una nueva *imagen del pensamiento*: un pensamiento que ya no se contrapone al afuera de lo impensable o a lo impensado sino que lo aloja en sí, que mantiene una relación esencial con ello (el deseo es «lo que permanece siempre impensado en el corazón del pensamiento»); un pen-

[3] *MC*, p. 353.

samiento que estaría por sí mismo en relación con lo oscuro, y que estaría plenamente atravesado por una especie de fisura sin la cual no puede ejercerse. La fisura no puede llenarse, porque es el más alto objeto del pensamiento: el hombre no la llena ni la sutura, sino que ella es, al contrario, el fin del hombre o el punto originario del pensamiento. *Cogito* para un yo disuelto... Y, en el saber acerca del hombre, únicamente la etnología, el psicoanálisis y la lingüística lo superan efectivamente, constituyendo los tres grandes ejes de la analítica de lo finito.

Comprendemos ahora en qué sentido este libro prolonga la reflexión de Foucault sobre la locura, sobre la transformación del concepto de locura desde la época clásica a la moderna. Se pone de relieve, sobre todo, que los tres grandes libros de Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*, y *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, son eslabones de la realización de un gran proyecto, tan renovador para la filosofía como para la historia de las ciencias. El mismo Foucault presenta su método como arqueológico. Hemos de entender por ello un estudio del «subsuelo», del terreno sobre el cual se ejerce el pensamiento y en el que se desarrolla para formar sus conceptos. En este suelo hay estratos muy diferenciados, mutaciones e inversiones topográficas, organizaciones de espacios nuevos: esto es lo que Foucault nos muestra, por ejemplo, mediante la mutación que hace posible la imagen clásica del pensamiento o la que prepara la imagen moderna. Podemos, sin duda, asignarle a esta historia causalidades sociológicas o incluso psicológicas, pero las causalidades se despliegan realmente en espacios que presuponen ya una imagen del pensamiento. Hay que concebir acontecimientos del pensamiento puro, acontecimientos radicales o trascendentales que determinan, en tal o cual época, un espacio de saber.

En vez de un estudio histórico de las *opiniones* (punto de vista que aún domina la concepción tradicional de la historia de la filosofía), se esboza un estudio sincrónico del saber y de sus condiciones: no de las condiciones que lo hacen posible en general, sino de las que lo realizan y determinan en tal o cual momento.

Este método produce al menos dos resultados paradójicos: desplaza la importancia de los conceptos, e incluso la de los autores. Lo importante para definir la época clásica no es el mecanicismo ni la matemática, sino la transformación del régimen de los signos mediante la cual dejan de ser figuras del mundo y se inclinan hacia la representación: sólo este cambio hace posibles la *mathésis* y el mecanicismo. Asimismo, lo importante no es saber si Cuvier es fijista, sino conocer la manera en que, al reaccionar contra el punto de vista de la historia natural (de la cual Lamarck era así prisionero), con-

figura una biología que hace posible el evolucionismo y las discusiones sobre el evolucionismo. Como regla general, abundan en el libro ejemplos decisivos, mientras que los grandes debates de opinión tienen menos importancia que el espacio de saber que los hace posibles. Y los «grandes autores» desde el punto de vista de la historia más visible no son necesariamente los mismos que los de la perspectiva de la arqueología. Foucault llega a decir: «Lo he visto con más claridad en Cuvier, en Bopp o en Ricardo que en Kant o en Hegel», y nunca es tan filósofo como cuando cuestiona esas grandes líneas en beneficio de una genealogía subterránea, más secreta.

Una nueva imagen del pensamiento, una nueva concepción de lo que significa pensar: tal es hoy la tarea de la filosofía. Ahí es donde puede mostrar una aptitud para las mutaciones y los nuevos «espacios» que no es menor que la de la ciencia o las artes. Los libros de Foucault aportan por sí solos una profunda respuesta a la pregunta «¿Qué hay de nuevo en filosofía?», que es también la respuesta más viva y más fehaciente. Creemos que *Las palabras y las cosas* es un gran libro de nuevos pensamientos.

14

EL MÉTODO DE DRAMATIZACIÓN*

Gilles Deleuze, encargado de enseñanza en la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de Lyon, se propone desarrollar ante los miembros de la Sociedad Francesa de Filosofía los siguientes argumentos:

No es seguro que la cuestión *¿Qué es...?* sea una buena pregunta para descubrir la esencia o la Idea. Puede que las preguntas del tipo *¿Quién? ¿Cuánto? ¿Cómo? ¿Dónde? ¿Cuándo?* sean mejores, tanto para descubrir la esencia como para determinar algo más importante relativo a la Idea.

Los dinamismos espacio-temporales tienen varias propiedades: 1º) crean espacio-tiempos peculiares; 2º) constituyen una regla de especificación para los conceptos, que sin ellos serían incapaces de dividirse lógicamente; 3º) determinan el doble aspecto de la *diferenciación*, cualitativo y cuantitativo (cualidades y extensiones, especies y partes); 4º) comportan o designan un sujeto, pero un sujeto «larvado», «embrionario»; 5º) constituyen un teatro especial; 6º) expresan las Ideas. En todos estos aspectos, configuran el movimiento de la dramatización.

En la dramatización, la Idea se encarna o se actualiza, se *diferencia*. Es preciso además que la Idea, en su propio contenido, presente ya caracteres que correspondan a los dos aspectos de la diferenciación. En efecto, ella es en sí misma sistema de relaciones diferenciales y distribución de los pun-

---

* *Bulletin de la Societé française de Philosophie*, año 61, nº 3, julio-septiembre de 1967, pp. 89-118 (Societé française de Philosophie, 28 de enero de 1967; debates con Ferdinand Alquié, Jean Beaufret, Georges Bouligand, Stanislas Breton, Maurice de Gandillac, Jacques Merleau-Ponty, Noël Mouloud, Alexis Philonenko, Lucy Prenant, Pierre-Maxime Schuhl, Michel Souriau, Jean Ulmo, Jean Wahl). En esta comunicación se resumen los temas de *Diferencia y repetición* (PUF, París,1969 [trad. cast. Júcar, Madrid, 1988, *N. del T.*]), tesis doctoral que Deleuze acababa de presentar bajo la dirección de M. de Gandillac, y que defendería a principios de 1969. Se puede comparar sobre todo con los capítulos IV y V.

tos relevantes o singulares que resultan de ella (acontecimientos ideales). Es decir, que la Idea está plenamente *diferenciada* [*différentiée*] en sí misma, antes de *diferenciarse* [*différencier*] en lo actual. Tal estatuto de la Idea explica su valor lógico, que no es el de lo claro-y-distinto sino, como presentía Leibniz, el de lo distinto-oscuro. El método de dramatización en su conjunto se representa mediante el concepto complejo de *différen(t/c)iation*,[1] que debe otorgar su sentido a las cuestiones de las que hemos partido.

Informe de la sesión

La sesión se abre a las 16.30 horas en la Sorbona, en el Anfiteatro Michelet, presidida por Jean Wahl, presidente de la Sociedad.

Jean Wahl.- No voy a presentar a Gilles Deleuze: todos ustedes conocen sus libros sobre Hume, sobre Nietzsche y sobre Proust, así como su enorme talento. Le cedo inmediatamente la palabra.

Gilles Deleuze.- La Idea, el descubrimiento de la Idea, es inseparable de cierto tipo de pregunta. La idea es en principio un «objeto» que, como tal, corresponde a una forma de plantear preguntas. Responde a la apelación de ciertas preguntas. En el platonismo, la pregunta por la Idea se determina bajo la forma *¿Qué es...?* Esta noble pregunta, que suponemos relacionada con la esencia, se opondría a preguntas vulgares que remiten únicamente al ejemplo o al accidente. Así, no se preguntará *qué* es bello, sino qué es lo Bello. No se preguntará *dónde* o *cuándo* hay justicia, sino qué es lo Justo. No *cómo* se obtiene el «dos», sino qué es la Diada. No *cuánto*, sino *qué*... Todo el platonismo parece contraponer una gran pregunta, siempre renovada y repetida por Sócrates como la de la esencia o la Idea, a las preguntas menores de la opinión que expresan solamente maneras confusas de pensar, tanto en los ancianos y en los niños poco adiestrados como en los sofistas y en los rétores demasiado hábiles.

Sin embargo, este privilegio del *¿Qué es...?* se revela, en cuanto tal, dudoso y confuso, incluso en el platonismo y en la tradición platónica. Porque la pregunta *¿Qué es...?* no anima más que los llamados diálogos aporéticos. ¿Es posible que la pregunta por la esencia sea la pregunta por la contradicción, y que ella misma nos lleve a contradicciones inextricables? Cuan-

[1] El verbo español *diferenciar* tiene en francés dos acepciones gráficamente marcadas: *différentier*, que se usa preferentemente en matemáticas (cálculo diferencial), y *différencier*, de uso más generalizado, pero en algunos casos característico de la *diferenciación* en el sentido biológico del término. Deleuze explica en este texto (y más extensamente en *Diferencia y repetición*) ambos sentidos, y forja el término complejo e intraducible *différen(c/t)iation* para referirse al mismo tiempo a las dos dimensiones del proceso, la virtual y la actual (*N. del T.*).

do la dialéctica platónica se convierte en algo serio y positivo, la vemos tomar otras formas: *¿quién?*, en el *Político*, *¿cuánto?* en el *Filebo*, *¿dónde y cuándo?* en el *Sofista*, *¿en qué caso?* en el *Parménides*. Como si la idea sólo fuera positivamente determinable en función de una tipología, de una posología, de una casuística trascendental. Lo que se reprocha a los sofistas, entonces, no es tanto el haber utilizado formas de preguntar inferiores en sí mismas, cuanto el no haber sabido determinar las condiciones en las cuales tales formas alcanzan su tenor y su sentido ideal. Y, considerando la historia de la filosofía en su conjunto, buscaremos en vano a un solo filósofo que haya podido conformarse con la cuestión «¿Qué es...?». Y esto vale sobre todo para Aristóteles. Quizá Hegel sea el único, precisamente porque su dialéctica, al ser la de la esencia vacía y abstracta, no se separa del movimiento de la contradicción. La cuestión *¿Qué es...?* prejuzga la Idea como simplicidad de la esencia; en consecuencia, es obligado que la esencia simple comprenda lo inesencial, y que lo comprenda *en su esencia*, por lo cual se contradice. Hemos de distinguir un procedimiento (que encontramos esbozado en la filosofía de Leibniz) completamente distinto del de la contradicción: en este caso, es lo inesencial lo que comprende lo esencial, y solamente como *un caso*. La subsunción bajo el «caso» configura un lenguaje original de las propiedades y los acontecimientos. Llamaremos a este procedimiento, completamente distinto de la contradicción, *vicedicción*. Consiste en recorrer la Idea como una multiplicidad. La cuestión no es saber si la Idea es una o múltiple, o incluso ambas cosas a la vez; «multiplicidad», empleada como sustantivo, designa un dominio en el cual la Idea, por sí misma, está mucho más cerca del accidente que de la esencia abstracta, y sólo puede determinarse mediante las preguntas «¿Quién?», «¿Cómo?», «¿Cuándo?», «¿En qué caso?» –formas, todas ellas, que trazan sus verdaderas coordenadas espacio-temporales.

De entrada, preguntamos: ¿cuál es el rasgo característico o distintivo de una cosa en general? Este rasgo es doble: las cualidades que posee, la extensión que ocupa. Incluso aunque no puedan distinguirse partes actualmente divisibles, pueden señalarse regiones y puntos relevantes; y no se ha de considerar únicamente la extensión interior, sino la manera en que la cosa determina y diferencia todo un espacio exterior, como en las maneras de caza de un animal. En suma, toda cosa se halla en el cruce de una doble síntesis: de cualificación o especificación, y de partición, composición u organización. No hay cualidad sin una extensión que la subtienda y en la que se difunda, como no hay especie sin partes o puntos orgánicos. Las partes son la cantidad de la especie, como la especie es la cualidad de las partes.

Estos son los dos aspectos correlativos de la *diferenciación* (*différenciation*): especie y partes, especificación y organización. Constituyen las condiciones de la representación de las cosas en general.

Pero si la diferenciación tiene, en este sentido, dos formas complementarias, ¿cuál es el agente de esta distinción y de esta complementariedad? Tanto en la organización como en la especificación, encontramos únicamente dinamismos espacio-temporales, es decir, agitaciones espaciales, cavidades temporales, puras síntesis de velocidades, de direcciones y de ritmos. Desde los mismos caracteres más generales de ramificación, de orden y de clase, hasta los más genéricos y específicos, todo depende ya de tales dinamismos o direcciones de desarrollo. Y, simultáneamente, bajo los fenómenos partitivos de la división celular, encontramos aún instancias dinámicas, migraciones celulares, plegamientos, invaginaciones, prolongaciones que constituyen una «dinámica del huevo». El mundo entero es, a este respecto, un huevo. Ningún concepto podría ser lógicamente dividido en la representación si esta división no estuviera determinada por dinamismos sub-representativos: lo vemos perfectamente en el proceso platónico de la división, que sólo actúa en función de las dos direcciones de la izquierda y la derecha y, como en el ejemplo de la pesca con caña, con ayuda de determinaciones del tipo «rodear-y-golpear» o «de arriba abajo y de abajo arriba», etcétera.

Estos dinamismos presuponen siempre el campo en el cual se producen, y fuera del cual no podrían tener lugar. Este campo es intensivo, es decir, implica una distribución de diferencias de intensidad en profundidad. Aunque la experiencia nos ponga siempre ante intensidades ya desarrolladas en extensiones, ya recubiertas por cualidades, hemos de concebir, justamente como condición de la experiencia, unas intensidades puras implicadas en una profundidad, en un *spatium* intensivo que preexiste a toda cualidad y a toda extensión. La profundidad es la potencia del *spatium* puro e inextenso; la intensidad no es más que la potencia de la diferencia o de lo desigual en sí, y cada intensidad es ya una diferencia del tipo E-E', en donde E remite a su vez a e-e', y e a ϵ-ϵ', etcétera Un campo de estas características constituye un entorno de individuación. Por ello, no basta con notar que la individuación no opera ni mediante una especificación prolongada (*species infima*) ni mediante composición o división de partes (*pars ultima*). No basta con descubrir una diferencia de naturaleza entre la individuación, por una parte, y la especificación o la partición, por otra. Porque, además, la individuación es la condición previa para que la especificación y la partición o la composición operen en un sistema. La individuación es intensiva, y está presupuesta en toda cualidad o especie, en toda extensión o parte que venga a realizar o a desarrollar el sistema.

Y es preciso aún que, dado que la intensidad es diferencia, las diferencias de intensidad entren en comunicación. Hace falta una suerte de «diferenciante» de la diferencia, que relacione lo diferente con lo diferente. Este papel lo desempeña lo que llamamos «el precursor oscuro». El rayo surge entre dos intensidades diferentes, pero le precede un *precursor oscuro*, invisible, insensible, que determina de antemano su camino inverso y cruzado, puesto que es ante todo el agente de la comunicación de series diferentes. Si todo sistema es un campo intensivo de individuación construido por series limítrofes heterogéneas o dispares, la comunicación de las series, bajo la acción del precursor oscuro, produce fenómenos de *acoplamiento* entre las series, de *resonancia interna* en el sistema, de *movimiento forzado* al modo de una amplitud que desborda las propias series básicas. Sólo en estas condiciones un sistema se puebla de cualidades y se desarrolla en extensión. Pues una cualidad es siempre un signo o un acontecimiento que emerge de las profundidades, que brilla entre intensidades diferentes, y que dura el tiempo necesario para la anulación de su diferencia constitutiva. En principio y ante todo, el conjunto de estas condiciones determina dinamismos espacio-temporales que son ellos mismos generadores de tales cualidades y extensiones.

Los dinamismos no carecen absolutamente de sujeto. Aunque no puedan tener como sujeto más que bosquejos, y no aún cualidades ni compuestos, y aunque sean más pacientes que agentes, son los únicos que pueden soportar la presión de una resonancia interna o la amplitud de un movimiento forzado. Un adulto compuesto y cualificado perecería ante ellos. La verdad de la embriología es que hay movimientos que sólo el embrión puede soportar: no hay aquí más que un sujeto larvado. Las pesadillas son probablemente este tipo de movimientos que ni el hombre despierto *ni el soñador* pueden soportar, sino únicamente el que duerme sin soñar, el que duerme un sueño profundo. Y el pensamiento, considerado como el dinamismo característico del sistema filosófico, es quizá uno de esos movimientos terribles, inconciliables con un sujeto formado, cualificado y compuesto como el del *cogito* en la representación. La «regresión» no puede comprenderse si no se ve en ella la activación de un sujeto larvado, el único paciente capaz de soportar las exigencias de un dinamismo sistemático.

El conjunto de estas determinaciones: campo de individuación, series de diferencias intensivas, precursor oscuro, acoplamiento, resonancia y movimiento forzado, sujetos larvados y dinamismos espacio-temporales, traza las coordenadas múltiples que corresponden a las preguntas «¿cuánto?», «¿quién?», «¿cómo?», «¿dónde?» y «¿cuándo?», otorgándoles un alcance trascendente, más allá de los ejemplos empíricos. Este conjunto de determinaciones, en efecto, no está en absoluto ligado a tal o cual ejemplo tomado de un sistema fí-

sico o biológico, sino que enuncia las categorías de todo sistema en general. Al igual que la experimentación física, las experiencias psíquicas de tipo proustiano implican la comunicación de series dispares, la intervención de un precursor oscuro, resonancias internas y movimientos forzados de los cuales resultan. Sucede constantemente que algunos dinamismos, cualificados del modo que fuere en algún dominio, se renuevan de una forma completamente distinta en otro dominio. El dinamismo geográfico de la isla (la isla que se desprende del continente o la que surge de las aguas) se renueva en el dinamismo mítico del hombre que habita la isla desierta (una ruptura derivada y un reiniciarse original). Ferenzci ha mostrado el modo en que, en la vida sexual, el dinamismo físico de los elementos celulares se encuentra renovado en el dinamismo psíquico de las personas.

Los dinamismos y todo lo que les acompaña operan bajo todas las formas y extensiones cualificadas de la representación, y constituyen, más que un esbozo, un conjunto de líneas abstractas procedentes de una profundidad inextensa e informal. Extraño teatro, hecho de determinaciones puras que perturban el espacio y el tiempo, que actúan directamente sobre el alma, teatro cuyos actores son larvas y para el que Artaud eligió el apelativo de «crueldad». Estas líneas abstractas conforman un drama que corresponde a tal o cual concepto, y que dirige a su vez su especificación y su división. Sucede en el conocimiento científico, pero también en el sueño, y es así también como se dramatizan las cosas en sí mismas. Dado un concepto, siempre se puede buscar su drama, pues *nunca el concepto llegaría a dividirse ni a especificarse* en el mundo de la representación sin los dinamismos dramáticos que le determinan en un sistema material que se halla bajo toda representación posible. Tomemos el concepto de «verdad»: no basta con preguntar abstractamente «¿Qué es la verdad?» Preguntamos quién quiere la verdad, cuándo y dónde, cómo y cuánto, y nuestra tarea consiste en asignar sujetos larvados (el celoso, pongamos por caso) y puros dinamismos espacio-temporales (bien el surgir de la cosa en sí misma a cierta hora, en cierto lugar, o bien la acumulación de indicios y signos hora a hora y a lo largo de un camino interminable). Cuando se nos enseña que el concepto de verdad, en la representación, se divide en dos direcciones, una en la cual lo verdadero surge «en persona» y en una intuición, y otra en la cual se infiere de otra cosa o se concluye a partir de indicios como algo que no se halla presente, no es difícil recobrar, *bajo estas teorías tradicionales de la intuición y la deducción*, los dinamismos de la investigación o de la confesión, de la acusación o de la indagación, que actúan en silencio y dramáticamente para determinar la división teórica del concepto.

Lo que denominamos «drama» se parece especialmente al esquema kantiano. Pues el esquema, según Kant, es una determinación *a priori* del espacio y del tiempo que corresponde a un concepto: *la más corta* es el drama, el sueño o más bien la pesadilla de la línea recta. Precisamente es ese dinamismo lo que divide el concepto de línea en recta y curva y lo que, además, en la concepción de los límites de Arquímedes, permite medir la curva en función de la recta. Lo que sigue siendo misterioso es la manera en que el esquema ostenta este poder con respecto al concepto. En cierto modo, todo el pensamiento post-kantiano ha intentado esclarecer el misterio de este arte recóndito según el cual hay determinaciones dinámicas espacio-temporales que verdaderamente tienen el poder de dramatizar un concepto, a pesar de ser de una naturaleza completamente distinta a la de éste.

Probablemente la respuesta se encuentra en la dirección en la que la buscaron algunos pensadores post-kantianos: los dinamismos espacio-temporales puros tienen el poder de dramatizar los *conceptos* porque, ante todo, actualizan o encarnan *Ideas*. Disponemos de un punto de partida para someter a prueba esta hipótesis: si los dinamismos gobiernan los dos aspectos inseparables de la diferenciación –especificación y partición, cualificación de una especie y organización de una extensión–, la Idea tendría que presentar a su vez dos aspectos de los cuales aquellos se derivasen de alguna manera. Hemos de interrogarnos, pues, sobre la naturaleza de la Idea y sobre su diferencia de naturaleza con respecto al concepto.

Una Idea tiene dos caracteres principales. Por una parte, consiste en un conjunto de relaciones diferenciales entre elementos desprovistos de forma sensible y de función, que no existen más que en su determinación recíproca. Estas relaciones son del tipo dx/dy (aunque la cuestión de lo infinitamente pequeño no está aquí concernida en modo alguno). En casos muy diferentes, podemos preguntarnos si estamos ante *elementos ideales*, es decir, sin figura ni función, aunque recíprocamente determinables en una red de relaciones diferenciales: ¿es el caso de los fonemas o de algunas partículas físicas? ¿Es el caso de los genes en biología? En cada caso, hemos de continuar la búsqueda hasta obtener esos diferenciales que no existen ni pueden determinarse más que los unos en relación a los otros. Invocaremos, pues, el llamado principio de determinación recíproca, como primer aspecto de una razón suficiente. Por otra parte, a esas relaciones diferenciales les corresponden distribuciones de «singularidades», de puntos relevantes y puntos ordinarios, de tal modo que un punto relevante engendra una serie que puede prolongarse a través de todos los puntos ordinarios hasta las proximidades de otra singularidad. Las singularidades son *acontecimientos ideales*. Puede que las nociones de lo singular y lo regular, de lo relevante y lo ordinario, tengan una importancia ontológica y epistemoló-

gica que sea, para la filosofía, superior a la de las nociones de verdad y falsedad. Pues el sentido depende de la distribución y de la distinción de estos puntos de fulgor en el seno de la Idea. Concebimos, pues, una determinación completa de la Idea que, obrando de esta manera, constituye el segundo aspecto de la razón suficiente. La Idea se presenta entonces como una multiplicidad que ha de ser recorrida en los dos sentidos, desde el punto de vista de la variación de las relaciones diferenciales, y desde la perspectiva de la distribución de las singularidades que corresponde a valores determinados de aquellas relaciones. El procedimiento que antes hemos denominado de *vice-dicción* se confunde con este doble recorrido y esta doble determinación, recíproca y completa.

De ello se siguen abundantes consecuencias. En primer lugar, la Idea, definida de esta forma, no dispone de actualidad alguna. Es virtual, pura virtualidad. Todas las relaciones diferenciales, en virtud de la determinación recíproca, y todas las distribuciones de singularidades, en virtud de la determinación completa, coexisten en la multiplicidad virtual de las Ideas. La Idea sólo se actualiza en la medida en que sus relaciones diferenciales se encarnan en especies o cualidades separadas, y en la medida en que las singularidades concomitantes se encarnan en una extensión que corresponde a aquella cualidad. Las especies están hechas de relaciones diferenciales entre genes, así como las partes orgánicas están hechas de singularidades encarnadas (los «*loci*»). Subrayamos, pues, su absoluta condición de no-semejanza: ni la especie ni la cualidad se parecen a las relaciones diferenciales que encarnan, ni las singularidades se parecen a la extensión organizada que las actualiza.

Si la cualificación y la partición constituyen los dos aspectos de la diferenciación, se diría que la Idea se actualiza por diferenciación. Para ella, actualizarse es diferenciarse. Por tanto, en sí misma y en su virtualidad, está totalmente *indiferenciada*. Sin embargo, esto no significa que sea indeterminada. Hemos de otorgar la mayor importancia a la diferencia entre las dos operaciones, señalada por el *rasgo distintivo t/c*: diferenciar (*différen**t**ier*) y diferenciarse (*différen**c**ier*). La Idea en sí misma, o la cosa en la Idea, no está en absoluto diferenciada (*différen**c**iée*), ya que carece de las cualidades y partes necesarias para ello. Pero está perfecta y completamente diferenciada (*différen**t**iée*), pues dispone de relaciones y singularidades que, sin semejanza alguna, se actualizarán en las cualidades y en las partes. Parece entonces como si toda cosa tuviera dos «mitades» dispares, desemejantes y asimétricas, cada una de las cuales se dividiría ella misma en otras dos: *una mitad ideal*, que pertenece a lo virtual y que está constituida a su vez por relaciones diferenciales y por singularidades concomitantes; y *una mitad actual*, constituida al mismo tiempo por las cualidades que encarnan

aquellas relaciones y por las partes que encarnan estas singularidades. La cuestión del «*ens omni modo determinatum*» ha de plantearse así: una cosa en la Idea puede estar completamente determinada (*différentiée*), y carecer sin embargo de las determinaciones que constituyen su existencia actual, quedando por ello indiferenciada (*indifférenciée*). Si llamamos *distinto* al estado de la Idea perfectamente diferenciada (*différentiée*), y *claro* al de la Idea actualizada, o sea, diferenciada (*différenciée*), habremos de quebrantar la regla de proporcionalidad de lo claro y lo distinto: la Idea en sí misma no es clara y distinta sino, al contrario, *distinta y oscura*. Es incluso en este sentido en el que la Idea es dionisíaca, en esta zona de distinción oscura que conserva en sí misma, en esta indiferenciación que no deja de estar perfectamente determinada: es su ebriedad.

Finalmente, hemos de precisar las condiciones en que puede emplearse con rigor el término «virtual» (al modo en que, por ejemplo, lo empleaba en otro tiempo Bergson para distinguir entre las multiplicidades virtuales y las actuales, o al modo en que lo usa hoy R. Ruyer).[1] Lo virtual no se opone a lo real. Lo que se opone a lo real es lo posible. Lo virtual se opone a lo actual y, en ese sentido, posee una realidad plena. Hemos visto cómo esta realidad de lo virtual está constituida por las relaciones diferenciales y las distribuciones de singularidades. A todos los efectos, lo virtual corresponde a la fórmula mediante la cual Proust definía sus estados de experiencia: «reales sin ser actuales, ideales sin ser abstractos».[2] Lo virtual y lo posible se oponen en muchos aspectos. Por una parte, lo posible posee una configuración tal que lo real se construye a su semejanza. Este es el motivo de que, debido a ese defecto original, no pueda jamás librarse de la sospecha de haber sido construido retrospectiva o retroactivamente, a semejanza de lo real que se supone que procede de él. Y también por ello, cuando se pregunta qué es lo que tiene lo real *de más* con respecto a lo posible, no somos capaces de responder nada más que «lo mismo», la cosa en cuanto situada fuera de la representación. Lo posible es únicamente el concepto como principio de representación de la cosa, sometido a las categorías de la identidad del representante y de la semejanza de lo representado. Lo virtual, por el contrario, pertenece a la Idea, y no se parece a lo actual, como tampoco lo actual se le parece. La Idea es una imagen sin parecido; lo virtual no se actualiza por semejanza, sino por divergencia y diferenciación. La diferenciación o la actualización son siempre creadoras con respecto a lo que actualizan, mien-

---

[1] En *Diferencia y repetición*, Deleuze remite a la obra de R. Ruyer, *Eléments de psycho-biologie*, PUF, París, 1946, cap. IV.

[2] *Le temps retrouvé*, en *A la recherche du temps perdu*, vol. IV, Gallimard, París, 1989, Bibliothèque de la Pléiade, p. 451 (trad. cast. *El tiempo recobrado*, en *En busca del tiempo perdido*, vol. VII, Alianza, Madrid, 1981, [*N. del T.*]).

tras que la realización es siempre reproductiva o limitativa. La diferencia entre lo actual y lo virtual no es la de lo Mismo en cuanto puesto una vez en la representación y otra fuera de ella, sino la de lo Otro en cuanto aparece una vez en la Idea y otra vez, de modo completamente diferente, en el proceso de actualización de la Idea.

El extraordinario mundo de Leibniz nos pone ante el *continuum ideal*. Esta continuidad, según Leibniz, no se define mediante la homogeneidad, sino mediante la coexistencia de todas las variaciones de las relaciones diferenciales y de las distribuciones de puntos singulares correspondientes. El estado de este mundo se expresa a la perfección en la imagen del rumor, del océano, del molino de agua, del desmayo o incluso de la ebriedad, que testimonian la existencia de un fondo dionisíaco bajo esta filosofía aparentemente apolínea. A menudo se han cuestionado las nociones de «composible» e «incomposible», y se ha preguntado por su diferencia con respecto a las de «posible» e «imposible». La respuesta es difícil, porque toda la filosofía de Leibniz manifiesta una vacilación entre la concepción clara de lo posible y la concepción oscura de lo virtual. Realmente, lo incomposible y lo composible no tienen nada que ver con lo contradictorio y lo no-contradictorio. Se trata de algo completamente distinto, se trata de la divergencia y la convergencia. Lo que define la composibilidad de un mundo es la convergencia de las series con las cuales se construye desde las proximidades de una singularidad y hasta su aproximación a otra. La incomposibilidad de los mundos surge, a la inversa, cuando las series obtenidas divergen. El mejor de los mundos es, por tanto, aquel que contiene un máximo de relaciones y de singularidades, bajo la condición de continuidad, es decir, bajo la condición de un máximo de convergencia entre las series. Es comprensible, en consecuencia, el modo en que se forman, en ese mundo, esencias individuales o mónadas. Leibniz dice que el mundo no existe fuera de las mónadas que lo expresan y, al mismo tiempo, que Dios ha creado el mundo y no las mónadas (Dios no ha creado a Adán pecador, sino el mundo en el que Adán pecó). Las singularidades del mundo operan como principio para la constitución de individualidades: cada individuo envuelve un cierto número de singularidades cuyas relaciones expresa claramente *con respecto* a su propio cuerpo. Aunque el mundo expresado preexista virtualmente a las individualidades expresivas, no existe actualmente fuera de ellas, que lo expresan con una aproximación creciente. Y este proceso de individuación determina la encarnación de las relaciones y singularidades del mundo ideal en las cualidades y extensiones que llenan efectivamente los intervalos entre individuos. El recorrido de este «fondo» poblado por relaciones y singularidades, la constitución derivada de las esencias individuales, la determinación de las cualidades y extensiones que resulta de él, configuran el conjunto de un método de *vice-dicción*

que constituye una teoría de las multiplicidades y que consiste siempre en subsumir «en el caso».

La noción de *différen(t/c)iation* no expresa únicamente un complejo matemático-biológico, sino la condición de toda cosmología, como de las dos mitades del objeto. La diferenciación (*différentiation*) expresa la naturaleza de un fondo pre-individual que no se reduce a un universal abstracto, sino que comporta relaciones y singularidades que caracterizan a las multiplicidades virtuales o Ideas. La diferenciación (*différenciation*) expresa la actualización de estas relaciones y singularidades en cualidades y extensiones, especies y partes, como objeto de la representación. Los dos aspectos de la diferenciación (*différenciation*) corresponden, pues, a los dos aspectos de la diferenciación (*différentiation*), pero no se parecen a ellos: hace falta un tercero que determine la actualización de la Idea y su encarnación. Hemos intentado mostrar que los campos de individuación –con los precursores que inducen su actividad, con los sujetos larvados que se constituyen alrededor de sus singularidades, con los dinamismos que llenan el sistema– desempeñaban efectivamente este papel. La noción completa sería: *indi-différen(t/c)iation.* Así son los dinamismos espacio-temporales de los campos de individuación, que determinan a las Ideas a actualizarse en los aspectos diferenciados del objeto. Dado un concepto en la representación, nada sabemos aún mediante él. Sólo aprendemos en la medida en que descubrimos la Idea que opera bajo tal concepto, el o los campos de individuación, el o los dinamismos que determinan su encarnación; únicamente en estas condiciones podemos penetrar en el misterio de la división de los conceptos. Y todas estas condiciones definen la dramatización y su corte de preguntas: «¿en qué caso?, ¿quién?, ¿cómo?, ¿cuándo?, ¿cuánto?». *La más corta* no es el esquema del concepto de línea recta sino porque, antes de ello, es el drama de la Idea de línea, el diferencial de la recta y la curva, el dinamismo que trabaja silenciosamente. Lo claro y distinto define la pretensión del concepto en el mundo apolíneo de la representación, pero bajo la representación están siempre la Idea y su fondo distinto-oscuro, hay un «drama» bajo todo *lógos.*

Discusión

Jean Wahl.[3]- Le damos las gracias encarecidamente por todo lo que nos acaba de decir. Raras veces hemos presenciado una tentativa parecida, no

[3] Jean Wahl (1888-1974), filósofo y poeta, conocido por sus estudios sobre la filosofía estadounidense, sobre Descartes, Platón, y sobre las filosofías de la existencia (Kierkegaard, Sartre).

diré de sistema, sino de visión por diferenciación, doblemente escrita, de un mundo descrito quizá en forma cuádruple. Pero me detengo aquí, pues la función del presidente es la de callar y dejar la palabra a los demás.

Pierre-Maxime Schuhl.[4]- Le plantearé una pregunta a Deleuze. Querría saber cómo, a su modo de ver, se presentaría la oposición entre lo natural y lo artificial, que no se dinamiza espontáneamente, pero que puede dinamizarse mediante la autorregulación.

G. Deleuze.- ¿No ocurre eso mismo debido a que el artificio implica dinamismos propios, sin equivalente en la naturaleza? Usted ha mostrado la importancia de las categorías de lo natural y lo artificial, especialmente en el pensamiento griego. Pero tales categorías, ¿no se diferencian justamente en función de dinamismos, en función de recorridos, de lugares y de direcciones? Tanto en lo artificial como en los sistemas de la naturaleza hay organizaciones intensivas, precursores, sujetos esbozados, toda una especie de vitalidad, un carácter vital, aunque sea de otro modo...

P.-M. Schuhl.- Esto se vuelve muy nervaliano.

G. Deleuze.- Sin duda, es lo que yo querría.

P.-M. Schuhl.- En el *Filebo*, 64 b, Sócrates dice que ha terminado la creación de un mundo abstracto de tal naturaleza que será capaz de auto-animarse. En el dominio del espíritu no hay problemas, pero está todo el inmenso dominio de la materia...

G. Deleuze.- Tendríamos que clasificar los diferentes sistemas de intensidad. Desde esta perspectiva, los procedimientos de regulación a los que hace usted alusión tendrían una importancia decisiva.

P.-M. Schuhl.- Quiero añadir una simple anécdota, a propósito de la alusión de Deleuze a las diferentes maneras de concebir la pesca en el *Sofista*. Hace algunos años, Leroi-Gourhan publicó una obra sobre tecnología que cubre exactamente las distinciones platónicas. Le pregunté si había pensado en el *Sofista*, y me respondió que ni se le había pasado por la cabeza. Ello confirma la permanencia de ciertas divisiones, que usted ha señalado.

---

[4] P.-M. Schuhl (1902-1984), especialista en filosofía antigua, consagró varios de sus trabajos al pensamiento de Platón.

Noël Mouloud.[5]- No seguiré a Gilles Deleuze en toda la profundidad ontológica de su concepción de la Idea, porque esta manera de plantear el problema desborda mis hábitos de pensamiento. Lo que me ha interesado enormemente de su conferencia es la concepción del arte; es cierto que el artista recobra una temporalidad no serial, que no está aún organizada, o una espacialidad o multiplicidad de espacios vividos y precategoriales, y que mediante su artificio los conduce a un cierto lenguaje, a una cierta sintaxis. Su estilo o su recreación personal consiste en imponer como objetivas estructuras tomadas de un entorno no objetivo. En suma, hay en el arte una buena dosis de dinamismo.

Desearía plantear varias preguntas sobre algunos puntos que me incomodan. Por ejemplo, cómo podría aplicarse a la ciencia esta concepción de la prioridad de la espacialidad o de la temporalidad. En cierto modo, es posible invocar el espacio, el tiempo, el dinamismo como opuestos al concepto, es decir, como aquello que introduce variedad en un concepto que tiende a la estabilidad. Pero ello tiene su contrapartida: el espacio y el tiempo, al menos en el modo en que son accesibles a nuestra intuición, tienden a una cierta estabilidad, a una cierta inmovilidad. La primera física y la primera química comenzaron con una mecánica sólidamente apoyada en la idea de continuidades espaciales o de composición de los elementos de un compuesto. Y una primera biología comenzó con una suerte de intuición de la duración, del devenir, de un despliegue continuo que reúne las formas aparentes y que supera su distinción. Me parece que la matematización ha introducido, por su parte, una segunda dramatización. En este caso, la dramatización procede del concepto, no de la intuición. Así, cuando la química llegó al nivel del análisis electrónico, dejó de haber para ella verdaderas substancias, verdaderas valencias, y en su lugar aparecieron funciones de vinculación que se constituyen a medida que se desarrolla el proceso y que se comprenden las unas tras las otras. Tenemos un proceso que sólo es analizable mediante la matemática del electrón. Y, a medida que la química se hace cuántica u ondulatoria, una combinación ya no puede concebirse en absoluto como una transición simple y necesaria. Se trata de una probabilidad que resulta de un cálculo de base energética en el cual, por ejemplo, hay que contar con la asimetría o la simetría del spin de los electrones, o con el solapamiento de los campos de dos ondas, que crea una energía peculiar, etcétera El resultado energético sólo se puede extraer mediante el álgebra, y no mediante la geometría. De un modo algo parecido, la biología moderna empieza cuando interviene la combinatoria de elementos genéticos, o cuando se pregunta por los efectos químicos o radioactivos

[5] Noel Mouloud (1914-1984), filósofo, desarrolló un enfoque estructuralista de la epistemología.

que podrían afectar a los genes y producir mutaciones. De este modo, la primera intuición de los biólogos, que creían en la evolución continua, quedó destruida y en cierto modo recobrada por una ciencia más matemática que operatoria. Intento subrayar mi impresión de que los aspectos, si usted quiere, más dramáticos, y en todo caso los más dialécticos de la concepción son aportaciones, no de la imaginación, sino del trabajo de racionalización.

En conjunto, no acabo de ver claro que el desarrollo de los conceptos, en las ciencias matemáticas, pueda compararse con el despliegue biológico o con el «crecimiento de un huevo». El desarrollo es más nítidamente dialéctico: los sistemas se construyen de forma coherente, y a veces hay que derruirlos para reconstruirlos. Pero no quiero prolongar mi intervención excesivamente.

G. Deleuze.- Soy de su misma opinión. ¿La diferencia no es ante todo terminológica? No me parece que los conceptos gobiernen la dramatización, sino que más bien la sufren. Los conceptos se diferencian mediante procedimientos que no son exactamente conceptuales, que remiten más bien a Ideas. Una noción como la aludida por usted, la de «vínculo no localizable», supera el campo de la representación y de la localización de los conceptos en ese campo. Son vínculos «ideales».

N. Mouloud.- A decir verdad, no pretendo defender la noción de concepto, que es ambigua y está sobresaturada por las tradiciones filosóficas. Pensamos en el concepto aristotélico como en un modelo de estabilidad. Yo definiría el concepto científico como la operación de un pensamiento esencialmente matemático, que cuestiona incesantemente el orden preestablecido de nuestra intuición. Y pienso, por otra parte, en el uso ambiguo que podría hacerse del término «idea» si, como hace Bergson, se le aproxima demasiado a un esquema organizador basado en una intuición profunda y en cierto modo biológica. Las ciencias, incluidas las ciencias de la vida, no se han desarrollado dirigidas por tales esquemas. Aunque puedan haber comenzado a partir de ellos, los modelos matemáticos y experimentales los han puesto en cuestión.

J. Wahl.- Aun así, tengo la impresión de que es posible un acuerdo, y de que se trata de una diferencia de lenguaje más que de concepción.

Ferdinand Alquié.[6]- Me ha causado gran admiración la exposición de nuestro amigo Deleuze. La pregunta que querría hacerle es muy simple, y se re-

[6] F. Ferdinand Alquié (1906-1985), filósofo, especialista en Descartes y Kant, fue uno de los profesores de Deleuze en la Sorbonne.

fiere al principio de su conferencia. Deleuze ha condenado desde el comienzo la pregunta *«¿Qué es...?»*, sin volver después sobre ello. Acepto lo que ha dicho después, y percibo la extrema riqueza de las cuestiones que ha venido a plantear, pero lamento el rechazo, quizá algo precipitado, de la pregunta *«¿Qué es...?»*, y no puedo aceptar lo que nos ha dicho al principio, de un modo algo intimidatorio, a saber, que ningún filósofo, salvo Hegel, se había planteado esta pregunta. Debo decir que esto me sorprende un poco: conozco, en efecto, a muchos filósofos que se han planteado la pregunta *«¿Qué es...?»*. Leibniz se preguntaba: «¿Qué es un sujeto?» o «¿Qué es una mónada?». También Berkeley se preguntaba: «¿Qué es ser?», «¿Cuál es la esencia y la significación del término "ser"?». El propio Kant se preguntaba: «¿Qué es un objeto?». Se podrían citar tantos ejemplos que espero que no se me pueda objetar. Me ha parecido que Deleuze, a continuación, ha querido ante todo orientar la filosofía hacia otros problemas, problemas que quizá no son específicamente los suyos o, más bien, que ha reprochado –con razón, por otra parte– a la filosofía clásica el que no nos dote de conceptos lo suficientemente adaptables a la ciencia, o al análisis psicológico, e incluso al análisis histórico. Esto me parece enteramente cierto y, en este sentido, no puedo más que alabar lo que nos ha dicho. Sin embargo, lo que me ha chocado es que ninguno de los ejemplos que ha puesto era un ejemplo propiamente filosófico. Nos ha hablado de la línea recta, que es un ejemplo matemático, del huevo, que es un ejemplo fisiológico, o de los genes, que son un ejemplo biológico. Cuando ha llegado a la verdad, me he dicho: ¡por fin un ejemplo filosófico! Pero este ejemplo era negativo, porque Deleuze nos ha dicho que teníamos que preguntarnos: ¿quién quiere la verdad? ¿por qué se quiere la verdad? ¿es el celoso el que quiere saber la verdad?, etcétera, preguntas sin duda muy interesantes, pero que no afectan a la esencia misma de la verdad, que quizá no son preguntas estrictamente filosóficas. O, mejor dicho, son las preguntas de una filosofía vuelta hacia problemas psicológicos, psicoanalíticos, etcétera De modo que yo, a mi vez, querría plantear sencillamente esta pregunta: he comprendido perfectamente que Deleuze reprocha a la filosofía el hacerse una concepción de la Idea que no es adaptable, como él desearía, a los problemas científicos, psicológicos o históricos. Pero yo creo que, junto a estos problemas, están los problemas clásicamente filosóficos, es decir, los problemas de la esencia. No creo, en cualquier caso, que podamos decir, como Deleuze, que los grandes filósofos jamás han planteado esos problemas.

G. Deleuze.- Es cierto que un gran número de filósofos se ha planteado la cuestión *«¿Qué es...?»* Pero, ¿no era para ellos sólo una forma de hablar? Kant, en verdad, se pregunta «¿Qué es un objeto?», pero se lo pregunta en

el marco de otra pregunta más profunda, de un «*¿Cómo?*» cuyo sentido renovó: «¿Cómo es posible?». Lo que me parece más importante es esta nueva manera de interpretar la pregunta *¿cómo?* por parte de Kant. Y Leibniz, cuando se conforma con preguntar «*¿Qué es...?*», ¿obtiene algo más que esas definiciones a las cuales él mismo llama nominales? Y, cuando llega, al contrario, a definiciones reales, ¿no es gracias a preguntas del tipo *cómo, desde qué punto de vista, en qué caso*? Hay en Leibniz toda una topología, una casuística que se expresa especialmente en su interés por el Derecho. Pero he ido demasiado rápido en todos estos aspectos.

Su segunda objeción me preocupa aún más, porque yo creo firmemente en la especificidad de la filosofía, una concepción que he aprendido de usted. Dice usted que el método que describo toma sus aplicaciones un poco de todas partes, de diferentes ciencias, pero apenas de la filosofía. Y que el único ejemplo filosófico que he invocado, el de la verdad, era negativo, porque consistía en disolver el concepto de verdad en determinaciones psicológicas o psicoanalíticas. Si es así, debo considerarlo un fracaso total. Porque la Idea, como real-virtual, no ha de describirse únicamente en términos científicos, incluso aunque la ciencia intervenga necesariamente en su proceso de actualización. Incluso conceptos tales como los de singular y regular, relevante y ordinario, no se agotan en su sentido matemático. Me gustaría invocar las tesis de Lautman: una teoría de sistemas debe mostrar cómo el movimiento de los conceptos científicos participa de una dialéctica que los supera. Tampoco los dinamismos se reducen a determinaciones psicológicas (y cuando he citado al celoso como «tipo» del buscador de la verdad, no lo he hecho a título de carácter psicológico, sino como un complejo espacio-temporal, como una «figura» que pertenece a la *noción* misma de verdad). Me parece que no sólo la teoría de sistemas es filosófica, sino que esta teoría constituye un sistema de un tipo muy particular –el sistema filosófico, que tiene sus dinamismos, sus precursores, sus sujetos larvados, sus filósofos, totalmente específicos–. Por lo menos, estas son las únicas condiciones en las cuales este método tendría algún sentido.

Maurice de Gandillac.[7]- Tras su vocabulario sugestivo y poético yo adivino, como siempre, un pensamiento sólido y profundo, pero confieso que me gustaría pedirle ciertas precisiones complementarias sobre el tema de la dramatización, que figura en el título de su intervención pero que no ha

[7] M. de Gandillac, nacido en 1906, filósofo, especialista en el pensamiento medieval y traductor de los filósofos alemanes de los siglos XVIII y XIX. Véase el homenaje que Deleuze le tributa en DRL, *Las zonas de inmanencia*.

creído necesario definir, como si se tratase de un concepto comúnmente aceptado y obvio. Cuando hablamos de dramatización, en la vida cotidiana, lo hacemos en general en un sentido algo peyorativo, para reprochar a nuestro interlocutor el revestir de un modo excesivamente teatral cualquier incidente menor (así como se dice, en un lenguaje más popular: «¡No me hagas una escena!»). Un drama es, etimológicamente, una acción, pero puesta en escena, estilizada y dirigida a un público. Me cuesta imaginar una situación de este género en relación con los sujetos fantasmales que usted acaba de evocar, embriones, larvas, diferencias indiferenciadas que son asimismo esquemas dinámicos, porque ha utilizado usted unos términos bastante vagos, que son en cierto modo palabras-comodín de la filosofía y que sólo valen en su contexto. Más concretamente, aunque usted rechaza la cuestión *tí* (en la medida en que se orientaría hacia una *ousía*), parece admitir el *tís* como sujeto de un *hacer* (*tís poieî tí*). Pero ¿es posible hablar de un sujeto que hace algo en el nivel de las larvas?

Mi segunda pregunta concierne a las relaciones entre lo dramático y lo trágico. El drama en el que usted piensa, ¿remite, como la tragedia, a un conflicto, en sí mismo irresoluble, entre dos mitades dispares que se encuentran con otras dos mitades dispares, en el seno de una sutil armonía disarmónica? Su alusión a Artaud y al teatro de la crueldad muestra suficientemente que no es usted un filósofo optimista o que, en caso de serlo, lo sería al modo de Leibniz, cuya visión del mundo acaba siendo una de las más crueles que puedan concebirse. Su dramatización, ¿sería la de una *Teodicea* situada esta vez, no ya en los palacios celestes evocados por el célebre apólogo de Sexto, sino a la altura de los prosimios del segundo *Fausto*?

G. Deleuze.- Intentaré definir más rigurosamente la dramatización: se trata de dinamismos, determinaciones dinámicas espacio-temporales, pre-cualitativas y pre-extensivas, que «tienen lugar» en sistemas intensivos en donde las diferencias se reparten en profundidad, y cuyos «pacientes» son sujetos esbozados, siendo su «función» la de actualizar las Ideas....

M. de Gandillac.- Pero, a la hora de traducir todo eso (que yo percibo algo confusamente), ¿por qué el término «dramatización»?

G. Deleuze.- Cuando usted hace corresponder este sistema de determinaciones espacio-temporales a un concepto, me parece que sustituye un *lógos* por un «drama», que establece el drama de ese *lógos*. Decía usted, por ejemplo, que se dramatiza en familia. Es cierto que la vida cotidiana está llena de dramatizaciones. Creo que algunos psicoanalistas emplean esta palabra para designar el movimiento mediante el cual el pensamiento lógico

se disuelve en puras determinaciones espacio-temporales, como en el duermevela. Y esto no está muy lejos de ciertos experimentos de la escuela de Wurzburgo. Tomemos un caso de neurosis obsesiva en el cual el sujeto no para de recortar: corta constantemente los pañuelos y las servilletas, primero en dos mitades, y luego otra vez cada una de las dos mitades; secciona regularmente el cordón de una campanilla del comedor, de modo que el cordón cada vez está más cerca del techo, todo está rebajado, miniaturizado, empaquetado. Es un drama, en la medida en que el enfermo organiza un espacio, aviva un espacio, y expresa en ese espacio una Idea del inconsciente. La cólera es una dramatización que pone en escena varios sujetos larvados. Entonces, me pregunta usted si la dramatización está o no ligada a lo trágico. No veo, en este punto, ninguna referencia privilegiada. Trágico y cómico son aún categorías de la representación. Habría más bien un vínculo fundamental entre la dramatización y un cierto mundo de terror, que puede comportar la mayor farsa y lo más grotesco... Usted mismo ha dicho que el mundo de Leibniz es, finalmente y en su fondo, el más cruel de todos los mundos.

M. de Gandillac.- La farsa, lo grotesco, la burla pertenecen, creo yo, a la región de lo trágico. Su conclusión evocaba temas nietzscheanos, finalmente más dionisíacos que apolíneos.

J. Wahl.- Yo creo que Deleuze habría podido responder mediante la pregunta *cuándo*, porque hay momentos en los que todo se vuelve trágico, y momentos en los que todo se vuelve...

G. Deleuze.- Sí, en efecto.

Michel Souriau.[8]- Querría preguntar por una referencia. Deleuze ha citado a algunos filósofos, no muchos, pero algunos, y hay uno cuyo acento me ha parecido percibir, pero que no ha sido citado: Malebranche. Hay varias cosas de Malebranche que le resultarán extrañas, como la visión en Dios: en su caso, se trataría más bien de una «visión en Mefistófeles». Pero está también el Malebranche de la *extensión inteligible*; cuando habla usted de ese devenir oscuro y siempre dinámico de las ideas, y de esa extensión que no es la del espacio, aunque tiende a convertirse en ella, se trata de la extensión inteligible de Malebranche.

---

[8] Michel Souriau, filósofo, dedicó estudios a la filosofía de Kant y al problema del tiempo.

G. Deleuze.- No había pensado en esa aproximación. En efecto, en la extensión inteligible hay una especie de *spatium* puro, pre-extensivo. Ocurre igual con la distinción leibniziana entre *spatium* y *extensio.*

Lucy Prenant.[9]- Mi pregunta se une a la de M. Souriau. Lo que usted llama oscuro y distinto, ¿es lo que Leibniz llamaría inteligible pero no imaginable? Lo no imaginable corresponde a lo oscuro, a lo que usted denomina lo oscuro. Para Leibniz, oscuro es el pensamiento que no puede determinar su objeto –por ejemplo, en las *Meditaciones*, un recuerdo que escapa de toda imagen–. Por el contrario, el conocimiento que los expertos en metales tienen del oro hace de él la ley de una serie de propiedades; no concierne a los sentidos, no toma la forma de una imagen y, en consecuencia, yo creo que Leibniz no lo traduciría como «lo oscuro» (porque no le habría gustado el término) sino como lo inimaginable, por oposición a lo claro. Aquí se podría conectar con lo que Leibniz llamaba el pensamiento ciego, aunque no en todas sus condiciones, puesto que también puede conducir al verbalismo y al error, como señala en su crítica del argumento ontológico. Pero puede corresponder a ciertas formas de pensamiento ciego, por ejemplo a la característica, en formas rigurosamente construidas.

Pero estas ideas «ciegas y distintas» de Leibniz, ¿no deben apoyarse en última instancia en «visiones distintas»? Leibniz ve que una recta tiene que poder prolongarse hasta el infinito porque ve la razón de ello: la similitud de los segmentos. Hay que remitirse, pues, a esas «nociones primitivas» que «son ellas mismas su propia señal», y al alfabeto de los pensamientos humanos. Dicho de otro modo, no creo que el pensamiento pueda nunca permanecer íntegramente «oscuro» –en el sentido de Deleuze– en la totalidad de su camino. Le es preciso al menos «ver una razón», extraer una ley.

G. Deleuze.- Sus observaciones sobre el rigor de la terminología leibniziana son asombrosas, pero, ¿no es también cierto que lo «distinto» tiene muchos sentidos en Leibniz? Los textos sobre el mar insisten en esto: hay elementos distintos en las micro-percepciones, es decir, puntos relevantes que determinan, por combinación con los puntos relevantes de nuestro cuerpo, un umbral de consciencia, de percepción consciente. Esta percepción consciente es a su vez clara y confusa (no-distinta), pero los elementos diferenciales que actualiza son en sí mismos distintos y oscuros. Es cierto que ahí se trata de un fondo que, en cierto modo, desborda quizá la propia razón suficiente...

---

[9] L. Prenant (1891-1978), filósofo, especialista en Leibniz.

L. Prenant.- Creo, por otra parte, que cuando una substancia simple «expresa» el universo, no lo hace siempre mediante imágenes; lo expresa necesariamente mediante una cualidad –consciente o no (como mucho, parcialmente consciente según la actividad finita de una substancia creada)–, que responde a un sistema de relaciones variables según el «punto de vista». Sólo Dios puede pensar la totalidad de estas virtualidades con una perfecta distinción, lo que anula toda necesidad de cálculo de probabilidades por su parte...

Pero yo quería hacerle una segunda pregunta. Esa virtualidad que pretende corresponder a una existencia, ¿no es un estorbo para el sabio que busca una clasificación y que se encuentra con indicios «sucios» que le obligan a redefinir sus especies? Dicho de otro modo, ¿se trata de otra cosa que de una expresión progresiva y móvil?

G. Deleuze.- Me parece que la virtualidad no puede corresponder a lo actual como una esencia a una existencia. Ello equivaldría a confundir lo virtual con lo posible. En cualquier caso, lo virtual y lo actual se corresponden, pero no se parecen. Por ello, la búsqueda de conceptos actuales puede ser infinita, siempre están animados por un exceso de Ideas virtuales.

Jean Ullmo.[10]- Me siento algo desbordado por una exposición tan puramente filosófica, que admiro tanto por su forma, ciertamente, y su valor poético, como por la sensación (¿es una sensación?) que he tenido constantemente mientras la escuchaba de que, pese a mi ignorancia en cuestiones estrictamente filosóficas y a mi ingenuidad con respecto a los conceptos, a los métodos y a las referencias que ha utilizado, le comprendía o, al menos, podía intentar a cada momento traducir sus palabras a un lenguaje mucho más humilde, el de la epistemología, que es el lenguaje del cual he podido extraer una reflexión científica a lo largo de bastantes años y bastantes experiencias. Entiéndame: estos dos dominios no coinciden exactamente, y en algunos momentos me he perdido. Pero las preguntas que ahora se han hecho me ayudan a comprender por qué me he perdido, porque había alusiones precisas a esos dominios filosóficos que yo ignoro. Dicho esto, creo que casi todo lo que usted ha expuesto puede traducirse al lenguaje de la epistemología moderna, y creo, de hecho, que este proyecto que usted propone, de otorgar a los conceptos filosóficos un alcance genético, un alcance evolutivo, esa suerte de diferenciación interna que les permitiría adaptarse al terreno de la ciencia y al de la historia, e incluso al de la biología, admitiendo que este terreno haya evolucionado más que la ciencia

[10] J. Ullmo, (1906-1980), filósofo y epistemólogo.

de la materia que hasta ahora dominábamos, es muy interesante y que usted lo ha hecho avanzar.

Georges Bouligand.[11]- Sólo quiero hacer una pequeña observación acerca de los «indicios sucios» evocados por Lucy Prenant; señalaré que, para el matemático, tales indicios son los contraejemplos. Un investigador de buena fe que examina un tema obtiene de ellos una visión prospectiva, conforme con esos ejemplos, que le «inducen» a un «teorema q». Pero un familiar, a quien consulta, le somete a la prueba de un «contrajemplo». Para el investigador, ello constituye un «golpe psicológico» a veces brutal, pero rápidamente dominado porque indica el alcance de aquellos casos que, en primera instancia, había descartado «en la práctica», ¡tachándolos de «raros»! Se trata, por otra parte, de un fenómeno frecuente: sucede así con las tentativas llevadas a cabo en torno a un punto *h* de una superficie S –con vertical normal en *h*– para justificar una «cota mínima» en *h* bajo las hipótesis siguientes: toda vertical cruza S en un solo punto; además, el mínimo se produciría en *h* para toda línea de S obtenida como intersección de S y de un plano vertical arbitrario que contuviese la vertical de *h*. La vuelta a una forma clara de ver las cosas a veces es difícil: se trata, en efecto, dejando aparte impresiones más o menos subjetivas, de recuperar un acuerdo pleno con el rigor lógico.

Jacques Merleau-Ponty.[12]- Ha hablado usted en varios momentos de dinamismos espacio-temporales, y es evidente que ello desempeña en su exposición un papel importante que creo haber comprendido parcialmente. Pero –esto es sin duda algo que puede hacerse– cabría distinguir lo que es espacial y lo que es temporal en esos dinamismos. Y la comparación entre dos de las imágenes que ha utilizado me lleva a pensar que quizá fuera importante precisar este punto. Ha utilizado la imagen del rayo; no sé si la toma de Leibniz o la ha encontrado por su cuenta, pero esto no importa. Está claro que, en este caso, nos enfrentamos a lo que usted llama lo intensivo, que sería específicamente lo potencial. Nos hallamos ante una dispersión instantánea y puramente espacial. Tenemos el movimiento de cargas, la onda sonora, etcétera A continuación, ha usado usted la imagen del embrión, pero es evidente que, en este caso, el aspecto temporal está estrechamente ligado al espacial, la diferencia está regulada en el tiempo de forma tan rigurosa como en el espacio. Me gustaría saber si podría precisar

---

[11] G. Bouligand (1899-1979), filósofo y matemático.

[12] J. Merleau-Ponty, nacido en 1916, filósofo y epistemólogo, ha consagrado sus trabajos especialmente a la cosmología.

algo en torno a esta cuestión porque, en el fondo, lo que pienso es esto: no me ha extrañado encontrar una cierta resonancia bergsoniana en su exposición, pero precisamente el rayo no es nada bergsoniano, porque no hay en Bergson –o al menos yo no la percibo– ruptura del tiempo.

G. Deleuze.- Su pregunta es muy importante. Habría que distinguir lo que pertenece al tiempo y lo que pertenece al espacio en esos dinamismos y en cada combinación particular de espacio-tiempo. Cada vez que una Idea se actualiza, hay un tiempo y un espacio de actualización, y las combinaciones son variables. Por una parte, si se admite que una Idea tiene dos aspectos, relaciones diferenciales y puntos singulares, el tiempo de actualización remitiría a los primeros y el espacio de actualización a los segundos. Por otra parte, si consideramos los dos aspectos de lo actual, cualidades y extensiones, las cualidades resultan ante todo del tiempo de actualización: lo propio de las cualidades es durar, y durar el tiempo justo en el que un sistema intensivo mantiene y comunica sus diferencias constituyentes. En cuanto a las extensiones, ellas resultan, por su parte, del espacio de actualización o del movimiento mediante el cual se encarnan las singularidades. Se ve claramente, en biología, que los ritmos diferenciales determinan la organización del cuerpo y su especificación temporal.

J. Merleau-Ponty.- A propósito de este problema, pienso en una imagen que no ha utilizado en su exposición, la imagen del linaje. En una conferencia sobre Proust, pronunciada hace algunos años, habló usted del linaje: las dos líneas que surgen del gran hermafrodita, etcétera ¿No habría convenido esa imagen a su conferencia de hoy?

G. Deleuze.- Sí, los dinamismos determinan «linajes». Hoy he hablado de líneas abstractas y del fondo del que tales líneas emergen.

Jean Beauffret.[13]- Me gustaría plantear una cuestión, aunque no sobre la exposición, sino acerca de una de las respuestas de Deleuze a M. de Gandillac, la última. Al final del diálogo entre ustedes, se ha evocado a Apolo y a Dionisos, y se ha acabado de esta forma: la oposición es insuperable. ¿Lo he comprendido bien?

G. Deleuze.- Creo que sí.

---

[13] J. Beauffret (1907-1982), filósofo, autor de numerosos estudios sobre el pensamiento de Heidegger (a cuya introducción en Francia contribuyó decisivamente) y sobre el pensamiento griego.

J. Beauffret.- Entonces, planteo la pregunta: ¿por quién, hasta qué punto, cómo, dónde y cuándo? ¿Por quién puede ser superada? Yo supongo o percibo que...

G. Deleuze.- ¿Quién podría superarla? Ciertamente, no Dionisos, que no tiene interés alguno en ello. Dionisos procura que lo distinto quede oscuro. No tiene razón alguna para una conciliación, no obtendría ningún beneficio de ella y ni siquiera puede soportar su idea. No puede soportar lo claro-y-distinto. Se ha hecho cargo de lo distinto y quiere que lo distinto quede oscuro para siempre. Es su voluntad, supongo... Pero, ¿quién quiere superar esa oposición? Me parece obvio que el sueño de una reconciliación entre lo claro y lo distinto sólo puede explicarse desde lo claro. Es Apolo quien quiere superar la oposición. Él es quien suscita la reconciliación de lo claro y lo distinto, quien inspira al artista esta reconciliación: al artista trágico. Retomando el tema que evocaba M. de Gandillac hace unos instantes, lo trágico es el esfuerzo de reconciliación, que procede necesariamente de Apolo. Pero hay algo en Dionisos que siempre se retira y rechaza, algo que quiere mantener oscuro lo distinto...

J. Beauffret.- Yo creo que nos conformamos demasiado pronto con esta oposición entre Dionisos y Apolo, que efectivamente aparece muy nítidamente en *El nacimiento de la tragedia.* Pero cada vez es más fuerte mi impresión de que, hay un tercer personaje, por así decirlo, que aparece en Nietzsche y que, cada vez con más insistencia, llama Alción. No sé qué es lo que hace, pero me extraña que lo *Alkyonische*, como él lo llama, sea cada vez más el cielo de Niza, es como una dimensión que no se identifica exactamente ni con la dimensión dionisíaca ni con la apolínea. Y, al final de *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche habla de su encuentro con Dionisos y dice que el dios le ha respondido «con su sonrisa alciónica». Me he preguntado qué querría decir exactamente esa «sonrisa alciónica» de Dionisos. Por esta razón, creo que Nietzsche es más reticente de lo que usted lo presenta. Me parece que es un descubrimiento tardío.

G. Deleuze.- Sin duda, la significación de Alción es un gran problema de los últimos escritos de Nietzsche.

Stanislas Breton.[11]- La pregunta *«¿Qué es...?»*, en verdad, apenas nos hace progresar hacia el descubrimiento de la esencia o de la Idea. Pero creo que tiene una *función reguladora* indispensable. Abre un espacio de búsqueda

[11] S. Breton, nacido en 1912, sacerdote, filósofo y teólogo.

que únicamente las preguntas con *función heurística* (*¿quién?, ¿cómo?*, etcétera) pueden llenar. Lejos de poder sustituirla, me parece que la exigen. Constituyen su mediación indispensable. Me planteo las demás preguntas para responder a la pregunta *¿Qué es...?* Los dos tipos de pregunta son, pues, heterogéneos y complementarios.

Además, esas preguntas me parecen apoyadas en una idea previa de la «cosa», idea que responde ya, de una forma global, a la pregunta *¿Qué es...?* Presuponen un sujeto «larvado» que se despliega en un *intervalo de realización*, que concreta los dinamismos espacio-temporales.

Por ello, y en virtud de lo que se ha denominado «la conversión de la substancia en sujeto», la esencia es menos *lo que es ya* que un *tò tí ên eínai* (lo que era ser). Hegel hablará a este respecto de una *Bestimmheit* que se torna *Bestimmung*. La determinación de la cosa sería el pasado de su «dramatización». *Esse sequitur operari* (en vez de *operari sequitur esse*). La ontología tradicional no sería más que la aproximación lógica de una ontogénesis cuyo centro sería la *causa sui* o incluso el *Auto-hypóstaton* del que habla Proclo.

No pretendo disminuir el interés ni el alcance de sus reflexiones al enmarcarlas en este horizonte ontológico. Intento comprenderlas mejor. En todo caso, hay una cuestión previa. ¿A qué se aplica exactamente su método de dramatización? ¿En qué preciso horizonte de realidad plantea usted las cuestiones «tópicas» *quis, quomodo*, etcétera? ¿Tienen sentido únicamente en el mundo humano, o se aplican a las «cosas» de la experiencia común o científica? Los dinamismos espacio-temporales son objeto de investigación en psicología dinámica y en microfísica. ¿Qué relaciones de analogía existen entre estos dinamismos espacio-temporales tan diferentes? ¿Podemos imaginar un proceso de diferenciación que los ligue?

G. Deleuze.- No estoy seguro de que los dos tipos de preguntas sean conciliables. Dice usted que la pregunta *¿Qué es...?* precede y dirige el cuestionamiento de las demás. Y que, inversamente, éstas últimas permitirían dar a aquélla una respuesta. ¿No hemos de temer, más bien, que en caso de comenzar con la pregunta *Qué es...*, no podamos llegar nunca a las otras? La pregunta *¿Qué es...?* prejuzga el resultado de la búsqueda, supone que la respuesta ha de tener la simplicidad de una esencia, incluso aunque sea propio de esta esencia simple el desdoblarse, contradecirse, etcétera Estamos en el movimiento abstracto, no podemos alcanzar el movimiento real que recorre una multiplicidad en cuanto tal. Me parece que ambos tipos de preguntas implican métodos que no son conciliables. Por ejemplo, cuando Nietzsche se pregunta *quién*, o *desde qué punto de vista*, en lugar de «qué», no pretende completar la pregunta

¿Qué es...?, sino denunciar la forma de esta pregunta y de todas sus respuestas posibles. Cuando pregunto *¿Qué es...?*, supongo que hay una esencia tras las apariencias, o al menos algo último tras las máscaras. El otro tipo de pregunta, por el contrario, descubre siempre nuevas máscaras tras la máscara, desplazamientos en todos los lugares, nuevos «casos» solapados en cada caso.

Señala usted la profunda presencia de una operación temporal en el *tò tì ên eínai*. Pero yo pienso que esta operación no depende, en Aristóteles, de la pregunta *¿Qué es...?*, sino, al contrario, de la pregunta *¿quién?*, de la cual se sirve Aristóteles para expresar su antiplatonismo. *Tò tí a* significa «¿quién es?» (o, mejor, quién es ente).

Me pregunta usted por el alcance de la dramatización. ¿Es únicamente psicológica o antropológica? No creo que el hombre tenga ningún privilegio. En todo caso, lo que dramatiza es el inconsciente. Hay todo tipo de relevos y resonancias entre los dinamismos físicos, biológicos y psíquicos. Acaso la diferencia entre esos dinamismos proceda ante todo del *orden* de la Idea que se actualiza. Habría que determinar esos órdenes de Ideas.

Alexis Philonenko.[15]- Quisiera pedirle a Deleuze una precisión. Ha afirmado usted que, en el movimiento de actualización, los elementos diferenciales no tenían ninguna figura sensible, ninguna significación conceptual (lo cual, por otra parte, me parece estrictamente anti-leibniziano, porque Leibniz asigna una significación conceptual al diferencial precisamente porque carece de toda «figura», pero no es este el problema que me interesa). Para apuntalar su tesis, ha hecho usted alusión a los post-kantianos, en plural. Por tanto, ello no implicaba una referencia solamente a Hegel, sino también a Maïmon, a Fichte, a Schelling, incluso a Schopenhauer. Quizá hasta a Nietzsche, si se quiere... Querría ante todo que precisase a qué post-kantianos se refería en particular.

G. Deleuze.- Si me pregunta en quién estaba pensando, evidentemente, se trata de Maïmon y de ciertos aspectos de Novalis.

A. Philonenko.- ¿Y el diferencial de consciencia?

G. Deleuze.- Eso es...

Philonenko.- En efecto, toda una parte de su conferencia me ha parecido inspirada en la obra de Maïmon. Esta aclaración es importante, porque la

[15] A. Philonenko, nacido en 1932, filósofo, especialista en Kant y Fichte.

noción de diferencial de conciencia es fundamental en Maïmon y, en muchos sentidos, los dinamismos espacio-temporales, tal y como usted los ha descrito, evocan extraordinariamente el diferencial de consciencia de Maïmon. Dicho con otras palabras: al nivel de la representación, tenemos, en cierto modo, integraciones; pero hay un nivel sub-representativo, como usted ha intentado mostrarnos, que es precisamente aquel en donde el diferencial posee una significación genética, al menos a ojos de Maïmon. Necesitaba esta primera precisión para orientar bien la discusión. Pero, y a mi modo de ver ello es de gran interés, en Maïmon *la noción de diferencial, que remite a la operación genética de la imaginación trascendental, es un principio escéptico*, un principio que nos conduce a juzgar ilusorio lo real. En la misma medida en que, efectivamente, la raíz de los dinamismos espacio-temporales es sub-representativa, no tenemos, dice Maïmon, ningún criterio. Y ello significa dos cosas: *en primer lugar*, no podemos discernir lo que es producido por nosotros y lo que es producido por el objeto; *en segundo lugar*, no podemos discernir lo que se produce lógicamente y lo que no se produce de ese modo. Solamente nos quedan los resultados de la génesis sub-representativa de la imaginación trascendental. Por eso es preciso, según Maïmon, desarrollar una dialéctica de la imaginación trascendental o, si se prefiere, *una dialéctica de la síntesis*. Esto se parecería un poco –subrayo: sólo un poco– a Leibniz. Y así llegamos a la precisión que le pido: ¿cuál es el papel de la ilusión (o de lo ilusorio) en el movimiento de los elementos diferenciales?

G. Deleuze.- Para mí, ninguno.

A. Philonenko.- Y ¿qué le permite responder «ninguno»?

G. Deleuze.- Usted me dice que para Maïmon hay una ilusión. Le comprendo, pero no era mi objetivo hacer una exposición de Maïmon. Si lo que me pregunta es cuál es el papel de la ilusión en el esquema que propongo, le respondo que ninguno. Porque me parece que poseemos los medios para penetrar en lo sub-representativo y para llegar hasta la raíz de los dinamismos espacio-temporales, hasta las Ideas que se actualizan en ellos: los elementos y acontecimientos ideales, las relaciones y las singularidades son perfectamente determinables. La ilusión aparece después, del lado de las extensiones constituidas y de las cualidades que llenan esas extensiones.

A. Philonenko.- Por tanto, ¿la ilusión sólo aparece en lo constituido?

G. Deleuze.- Eso es. Para resumir, diría que no nos hacemos ya la misma concepción del inconsciente que Leibniz o que Maïmon. Freud ha pasado por aquí. Hay, por tanto, un desplazamiento de la ilusión...

A. Philonenko.- Pero –puesto que pretendo seguir en el plano de la lógica, incluso de la lógica trascendental, sin entrar en el de la psicología– si usted rechaza toda ilusión hacia lo constituido, sin admitir una ilusión en la génesis, ¿no cae en el fondo en aquello que quería evitar, es decir, en Platón, para quien precisamente la constitución, comprendida a partir de la Idea, y en la medida en que se comprende, es siempre veraz, verídica?

G. Deleuze.- Sí, quizás.

A. Philonenko.- ¿De tal modo que, en definitiva, del lado de la especificación y de la multiplicidad, estaríamos ante la misma verdad que en Platón, y la misma idea de lo verdadero, es decir, la simplicidad de lo verdadero siempre igual a sí mismo en la totalidad de su producción?

G. Deleuze.- No sería ese Platón. Si pensamos en el Platón de la última dialéctica, en donde las Ideas son casi como multiplicidades que han de recorrerse mediante las preguntas *¿cómo? ¿cuándo? ¿en qué caso?*, entonces, sí, todo lo que digo me parece, en efecto, platónico. Si se trata, al contrario, del Platón partidario de una simplicidad de la esencia o de una ipseidad de la Idea, entonces no.

J. Wahl.- Si nadie más pide la palabra, creo que sólo me queda expresar mi agradecimiento a G. Deleuze y a todos aquellos que han tenido a bien intervenir en la discusión.

15

CONCLUSIONES SOBRE LA VOLUNTAD DE PODER Y EL ETERNO RETORNO*

En este coloquio[1] hemos aprendido ante todo cuántas cosas hay escondidas, enmascaradas en Nietzsche. Y ello por diversas razones.

Para empezar, por razones *editoriales*. No es tanto que haya habido falsificaciones: su hermana fue ese pariente abusivo que siempre encontramos en el cortejo de los pensadores malditos, pero el daño principal que causó no fue la falsificación de textos. Las ediciones existentes contienen malas lecturas o desplazamientos, y en especial recortes arbitrarios que se hicieron de la multitud de notas póstumas. *La voluntad de poder* es su ejemplo más célebre. De manera que puede decirse que ninguna edición de las existentes, ni siquiera la más reciente, satisface las exigencias críticas y científicas normales. Esto explica por qué encontramos tan importante el proyecto de Colli y Montinari: editar por fin las notas póstumas al completo, siguiendo la cronología más rigurosa posible, conforme a los períodos correspondientes a los libros publicados por Nietzsche. Ya no tendremos una sucesión entre, por ejemplo, un pensamiento de 1872 y otro de 1884. Los profesores Colli y Montinari han tenido a bien hablarnos del estado de su trabajo y de la cercanía de su terminación; y nos alegramos de que su edición aparezca también en francés.

Pero lo oculto lo está también por razones *patológicas*. No se trata de una obra acabada, sino bruscamente interrumpida por la locura. No hemos de olvidar que los dos conceptos fundamentales de eterno retorno y voluntad de poder apenas llegaron a ser esbozados por Nietzsche, y no fueron objeto de las exposiciones y desarrollos que Nietzsche había previsto. Notemos,

---

* *Cahier de Royaumont nº VI: Nietzsche*, Les Éditions de Minuit, París, 1967, pp. 275-287.

[1] Gilles Deleuze organizó el encuentro sobre Nietzsche del 4 al 8 de julio de 1964 en la Abadía de Royaumont. Es el único acontecimiento de este tipo que organizó en su vida. Conforme a la costumbre, le correspondió agradecer sus intervenciones a los participantes y presentar una síntesis de ellas.

en especial, que no puede considerarse que el eterno retorno haya sido expresado o formulado por Zaratustra; está más bien oculto en los cuatro libros del *Zaratustra*. Lo poco que de él se dice o formula, no lo enuncia Zaratustra, sino el «enano», el águila o la serpiente.[1] Se trata, pues, de una simple introducción, que incluso puede implicar deformaciones deliberadas. Y las notas de Nietzsche a este respecto no nos permiten prever la manera en la cual habría organizado sus futuras exposiciones. Tenemos derecho a considerar que la obra de Nietzsche fue brutalmente interrumpida por la enfermedad, antes de que llegase a escribir lo que le parecía lo esencial de ella. ¿En qué sentido la locura forma parte de su obra? Es una cuestión compleja. No hallamos la menor sombra de locura en *Ecce Homo*, salvo que veamos en ella, además, la mayor destreza. Pensamos que las cartas de la locura, del 1888 y el 1889, forman parte aún de la obra, al tiempo que la interrumpen o provocan su cese (la gran carta a Burckhardt es inolvidable).

Pierre Klossowski nos ha dicho que la muerte de Dios, el Dios muerto, hurta al yo la última garantía de su identidad, su base sustancial y unitaria: muerto Dios, el yo se disuelve o se volatiliza, pero de un modo preciso: se abre a todos los otros yoes, papeles y personajes cuya serie debe recorrerse como si se tratase de acontecimientos fortuitos. «Soy Chambige, soy Badinguet, soy Prado, yo soy, en el fondo, todos los nombres de la historia.» Pero Jean Wahl había dibujado ya este genial derroche antes de la locura, esta movilidad, esta diversidad o poder de metamorfosis que constituye el pluralismo de Nietzsche. Pues toda la *psicología* de Nietzsche, no solamente la suya sino la que produce, es una psicología de las máscaras, una tipología de las máscaras; y, tras cada máscara, hay siempre otra.

Pero la razón más general debido a la cual hay tantas cosas ocultas en Nietzsche y en su obra es una razón *metodológica*. Nada tiene un solo sentido. Cada cosa tiene varios sentidos, que expresan las fuerzas y el devenir de las fuerzas que actúan en ella. Es más: no hay «cosas», sino solamente interpretaciones y una pluralidad de sentidos. Las interpretaciones se ocultan unas tras otras, como máscaras encajadas, como lenguajes implicados unos en otros. Como nos ha mostrado Michel Foucault, Nietzsche inventa una nueva concepción y nuevos métodos para interpretar, cambiando ante todo el espacio en el que se distribuyen los signos, descubriendo una nueva «profundidad» que derrumba la anterior y la reduce a nada pero, sobre todo, sustituyendo la relación simple del signo y su sentido por un complejo de sentidos en el cual toda interpretación es ya interpretación de una interpretación, al infinito. No es que todas las interpretaciones tengan el mismo valor o se encuentren en el mismo plano. Al contrario, se escalonan o en-

[1] Cfr. *Zaratustra*, III, «La visión y el enigma» y «El convaleciente».

cadenan en la nueva profundidad. Pero la verdad y la falsedad dejan de ser sus criterios. Lo noble y lo mezquino, lo alto y lo bajo se convierten en los principios inmanentes a las interpretaciones y evaluaciones. La lógica es sustituida por una topología y una tipología: hay interpretaciones que presuponen una manera baja o vil de pensar, de sentir y hasta de existir, y hay otras que atestiguan nobleza, generosidad, creatividad..., si bien las interpretaciones juzgan ante todo el «tipo» de quien interpreta, renunciando a la pregunta «¿Qué es...?» y promoviendo la cuestión «¿Quién?».

La noción de valor permite, en cierto sentido, «yugular» la verdad, descubrir, tras lo verdadero y lo falso, una instancia más profunda. Esta noción de valor, ¿señala la pertenencia de Nietzsche a un fondo metafísico platónico-cartesiano, o más bien inaugura una nueva filosofía, incluso una nueva ontología? Este es el problema planteado por Jean Beauffret, y el segundo tema de nuestro encuentro. Porque podemos preguntarnos: si todo es máscara, si todo es interpretación y valoración, ¿qué hay en última instancia, puesto que no se trata de cosas que interpretar, valorar o enmascarar? En última instancia no hay nada más que la voluntad de poder, que es poder de metamorfosis, poder de modelar las máscaras, poder de interpretar y valorar. Gianni Vattimo nos indicaba un camino: decía que los dos aspectos principales de la filosofía de Nietzsche, la crítica de todos los valores establecidos y la creación de nuevos valores, la desmistificación y la transvaloración, sólo pueden comprenderse sin reducirlos a simples proposiciones de la conciencia si se los relaciona con una profundidad original, ontológica –«una caverna tras cada caverna», «un abismo bajo todo fondo».

A esta profundidad original, la célebre profundidad-altura de Zaratustra, hemos de denominarla justamente voluntad de poder. Y el profesor Birault ha determinado el modo en que hay que entender «voluntad de poder». No se trata de un querer-vivir, pues, ¿cómo habría de querer vivir lo que ya es vida? Tampoco es un deseo de dominar, pues lo que ya es dominante no tendría por qué querer dominar. Zaratustra dice: «Deseo de dominar, pero, ¿quién llamaría a eso un deseo?».[2] La voluntad de poder no es, entonces, una voluntad que quiere el poder o que desea dominar.

Esa interpretación, en efecto, tendría dos inconvenientes. Si voluntad de poder significase *querer el poder*, dependería obviamente de los valores establecidos, de los honores, el dinero o el poder social, ya que son estos valores los que determinan la atribución y el reconocimiento del poder como objeto del deseo y de la voluntad. Y esa potencia querida por la voluntad no la obtendría más que lanzándose a una lucha o a un combate. Además, preguntamos: *¿quién* quiere el poder de esta manera? *¿quién* desea domi-

[2] *Así habló Zaratustra*, III, *De los tres males*.

nar? Precisamente aquellos a quienes Nietzsche llama «los esclavos», los débiles. Querer el poder, tal es la imagen de la voluntad de poder que se forjan los impotentes. Nietzsche siempre consideró el combate y la lucha como medios de selección, sólo que funcionando al revés, medios que concedían la ventaja a los esclavos y a las muchedumbres. Entre las mayores declaraciones de Nietzsche está la siguiente: «Siempre hay que defender a los fuertes contra los débiles». Sin duda, en el deseo de dominar, en la imagen de la voluntad de poder que se hacen los impotentes hay aún voluntad de poder, pero en su grado más bajo. La voluntad de poder tiene su grado más alto en su forma intensa o intensiva, que no consiste en ambicionar ni en tomar, sino en dar y en crear. Su verdadero nombre, nos dice Zaratustra, es «la virtud que hace regalos».[3] El hecho de que la máscara sea el más bello de los regalos da testimonio de la voluntad de poder como fuerza plástica, como la potencia más elevada del arte. El poder no es lo que quiere la voluntad, sino lo que quiere en la voluntad, es decir, Dionisos.

He aquí por qué, como nos decía Biraut, todo cambia en el perspectivismo de Nietzsche cuando observamos las cosas desde arriba o desde abajo. Pues, vista desde arriba, la voluntad de poder es afirmación, afirmación de la diferencia, juego, placer y don, creación de distancia. Pero, vista desde abajo, se invierte completamente, la afirmación se refleja en una negación, la diferencia se convierte en oposición; sólo las cosas bajas tienen necesidad de oponerse a todo cuanto no son ellas mismas. Aquí se encuentran Birault y Foucault. Pues Michel Foucault nos ha mostrado que, en Nietzsche, los buenos movimientos se hacen siempre de arriba abajo, empezando por el movimiento de la interpretación. Todo lo bueno, lo noble, participa del vuelo del águila: suspensión y caída. Y se malinterpretan los bajos fondos cuando no se ven socavados, es decir, recorridos y alimentados por un movimiento que viene de arriba.

Ello nos conduce a un tercer tema del coloquio, a menudo presente en las discusiones, que concierne a las relaciones entre la afirmación y la negación en Nietzsche. El profesor Löwith, en una magistral exposición que ha marcado todo nuestro congreso, analizó la naturaleza del nihilismo, y mostró cómo la superación del nihilismo comporta, en Nietzsche, toda una recuperación del mundo, una nueva alianza, una afirmación de la tierra y del cuerpo. Löwith resumía toda su interpretación del nietzscheanismo en esta idea de la «recuperación del mundo». Se apoyó especialmente en un texto de *La gaya ciencia*: «¡Suprimid vuestras veneraciones o suprimíos a vosotros mismos!».[4] Y fue emocionante para todos nosotros escuchar a

[3] Ibíd.

[4] *La gaya ciencia*, V, 346.

Gabriel Marcel invocar también este texto para precisar su propia posición en relación con el nihilismo, con Nietzsche y con sus eventuales discípulos.

En efecto, las funciones respectivas del No y del Sí, de la negación y de la afirmación en Nietzsche plantean múltiples problemas. Jean Wahl entiende, y así lo ha mostrado, que hay tantas significaciones del Sí y del No que sólo pueden coexistir envueltas en tensiones y contradicciones vividas, pensadas e incluso impensables. Y nunca Wahl ha multiplicado mejor las cuestiones ni manejado mejor el método perspectivista que ha tomado de Nietzsche, y que ha sabido renovar.

Pongamos un ejemplo. Está sin duda que el Asno, en *Zaratustra*, es un animal que dice Sí, I-A, I-A. Pero su Sí no es el de Zaratustra. Y también hay un No del Asno que se distingue del de Zaratustra. Cuando el Asno dice Sí, cuando afirma o cree afirmar no hace más que acarrear. Cree que afirmar es arrastrar; evalúa el valor de sus afirmaciones según el peso que lleva. El profesor Geroult nos lo ha venido recordando desde el principio de nuestro encuentro: el asno (como el camello) acarrea en principio el peso de los valores cristianos; después, cuando Dios ha muerto, el de los valores humanistas, humanos –demasiado humanos–; y, finalmente, cuando ya no hay valores en absoluto, el peso de lo real. Se reconocen ahí las tres fases del nihilismo nietzscheano: el de Dios, el de los hombres y el del último hombre; el peso que se carga en nuestras espaldas, el peso que nosotros mismos nos echamos a la espalda y el de nuestros músculos fatigados cuando ya no tenemos nada con lo que cargar.[5] Hay, por tanto, un No en el asno, puesto que a lo que dice «sí» es a todos los productos del nihilismo, al mismo tiempo que recorre todas sus fases. Por ende, la afirmación, en este caso, no es más que una fantasía de afirmación cuya única realidad es lo negativo.

El Sí de Zaratustra es completamente distinto. Zaratustra sabe que afirmar no significa cargar o asumir. Sólo el bufón, el mono de Zaratustra, se hace llevar. Zaratustra sabe que afirmar significa, al contrario, aligerar, descargar a lo que vive, bailar, crear.[6] Por ello, la afirmación es primera en él, y la negación no es más que una consecuencia al servicio de la afirmación, como un exceso de goce. Nietzsche-Zaratustra contrapone sus orejas, pequeñas, redondas y laberínticas, a las largas orejas puntiagudas del asno: en efecto, el Sí de Zaratustra es la afirmación del bailarín, mientras que el Sí del asno es el de la bestia de carga; el No de Zaratustra es el de la agresividad, y el del asno el del resentimiento. Recuperamos aquí los derechos de una tipo-

---

[5] *Cfr. Más allá del bien y del mal*, § 213: «*Pensar y tomarse algo en serio, soportar su peso*, eso es todo para ellos, no tienen otra experiencia...».

[6] *Zaratustra*, II, *De los hombres sublimes*.

logía e incluso de una topología, en el movimiento de Zaratustra que va de arriba abajo, y luego en el movimiento del asno, que traiciona su profundidad e invierte el Sí y el No.

Pero el sentido fundamental del Sí dionisíaco sólo pudo esclarecerse en el cuarto de los temas de este coloquio, el eterno retorno. También aquí se plantean multitud de preguntas. Para empezar: ¿cómo explicar que el eterno retorno sea la idea más vieja, de raíces presocráticas, y al mismo tiempo un descubrimiento propio? ¿Cómo explicar lo que hay de nuevo en la idea de que no hay nada de nuevo? El eterno retorno no es, en verdad, una negación o supresión del tiempo, una eternidad intemporal. Pero, ¿cómo explicar que sea al mismo tiempo ciclo e instante, continuación por una parte y reiteración por otra? Por un lado, es continuidad del proceso de un devenir que es el Mundo mismo; por otro, es recuperación, relámpago, visión mística de este devenir o proceso; por un lado, reinicio continuo de lo que ha sido; por otro, retorno instantáneo a una suerte de foco intenso, a un punto «cero» de la voluntad. Y, además, ¿cómo explicar que el eterno retorno sea el pensamiento más desolador, el que suscita la «Gran Náusea», y también el más consolador, el gran pensamiento de la convalecencia, el que provoca el superhombre? Todos estos problemas estuvieron constantemente presentes en las discusiones y, poco a poco, se elaboraron planos de distinción y de separación.

Nuestra primera certeza es, ahora, que el eterno retorno de la Antigüedad no tenía ni la simplicidad ni el dogmatismo con los que a veces se le presenta, y que no es en absoluto una constante de la mentalidad arcaica. Y aquí mismo se nos recordó que el eterno retorno de los antiguos nunca fue puro, sino que siempre estuvo mezclado con otros temas como el de la transmigración; que no se pensó de manera uniforme sino que, según las civilizaciones y escuelas, se percibió de formas muy variadas; que el retorno no era probablemente total ni eterno, sino que constaba de ciclos parciales inconmensurables. En el límite, ni siquiera puede afirmarse categóricamente que el eterno retorno fuera una doctrina antigua; y el tema del Gran Año es lo suficientemente complejo para que nuestras interpretaciones deban ser prudentes.[7] Lo sabía bien Nietzsche, que en este punto no reconoce como precursores ni a Heráclito ni al verdadero Zoroastro. Incluso aunque supongamos que los antiguos profesaron un genuino eterno retorno, hemos de reconocer que se trata o bien de un eterno retorno «cualitativo» o bien de un eterno retorno «extensivo». Pues, en efecto, ora estamos ante la transformación cíclica de los elementos cualitativos unos en otros, que determina el retorno de todas las cosas, incluidos los cuerpos celestes, ora, al

---

[7] *Cfr.* el libro de Charles Mugler *Deux temes de la cosmologie grecque: devenir cyclique et pluralité des mondes*, Klincksieck, 1953.

contrario, ante el movimiento circular local de los cuerpos celestes que determina el retorno de las cualidades y de las cosas en el mundo sublunar. Oscilamos entre una interpretación física y otra astronómica.

Pero ni una ni otra corresponden al pensamiento de Nietzsche. Y si Nietzsche estima que su idea es absolutamente nueva, no es por falta de conocimiento de la Antigüedad. Sabe que lo que denomina eterno retorno nos introduce en una región aún inexplorada. Ni cantidad extensiva, ni movimiento local ni cualidad física, sino dominio de intensidades puras. Ya Schloezer hizo una importante observación: hay, ciertamente, una diferencia asignable entre «una vez» y cien o mil veces, pero no entre una vez y una infinidad de veces. Lo que implica que el infinito es, aquí, como la «enésima» potencia de 1, o como el desarrollo de la intensidad correspondiente a 1. Baufret, por otra parte, planteó una pregunta fundamental: ¿el Ser es un predicado, o es en lugar de ello algo más o algo menos y, en especial, no es él mismo *un más y un menos*? Este más y este menos, que hay que comprender como diferencia de intensidad en el ser y del ser, como diferencia de nivel, es el objeto de un problema fundamental en Nietzsche. Siempre ha sorprendido el interés de Nietzsche por las ciencias físicas y por la energética. En verdad, Nietzsche se interesaba por la física como ciencia de las cantidades intensivas, y contemplaba, más allá de ella, la voluntad de poder como principio «intensivo», como principio de intensidad pura. Puesto que «voluntad de poder» no significa querer el poder sino, al contrario, sea lo que sea lo que se quiera, elevar ese querer a la máxima potencia, a la *enésima* potencia. En suma, extraer *la forma superior* de todo cuanto es (la forma de intensidad).

En este sentido, Pierre Klossowski nos descubría en la voluntad de poder un mundo de fluctuaciones intensivas en que las identidades se pierden y cada uno no puede quererse si no es queriendo también todas las otras posibilidades, convirtiéndose en innumerables «otros» y aprehendiéndose como un momento fortuito cuyo propio azar implica la necesidad de toda la serie. Mundo de signos y sentidos, según Klossowski, pues los signos se establecen en una diferencia de intensidad, y devienen «sentidos» en la medida en que expresan otras diferencias comprendidas en la primera y retornan a ella a través de esas otras diferencias. Debemos a Klossowski el haber sabido revelar el vínculo existente entre la muerte de Dios y la disolución del Yo, la pérdida de la identidad personal. Dios, único garante del Yo: el primero no puede morir sin que el segundo se volatilice. Y de ahí se desprende la voluntad de poder como principio de estas fluctuaciones o intensidades que se interpenetran. Y también el eterno retorno como principio de estas fluctuaciones o intensidades que retornan a través de todas sus modificaciones. En suma, el mundo del eterno retorno es un mundo de diferencias,

que no presupone ni lo Uno ni lo Mismo, sino que se construye sobre la tumba del Dios único y sobre las ruinas del Yo idéntico. El eterno retorno es, en sí mismo, la sola unidad de este mundo que no tiene unidad si no es «retornando», la única identidad de un mundo que sólo tiene «mismidad» en la repetición.

En los textos publicados por Nietzsche, el eterno retorno no es objeto de ninguna exposición formal o «definitiva». Solamente se anuncia, se presiente con horror o con éxtasis. Considerando los dos textos principales del *Zaratustra* que le conciernen, *De la visión y el enigma* y *El convaleciente*, observamos que el anuncio o el presentimiento tiene lugar siempre en condiciones dramáticas, pero no expresa nada del contenido profundo de este «pensamiento supremo». En cierta ocasión, es verdad, Zaratustra lanza un desafío al Enano, al bufón (su propia caricatura); pero lo que éste dice del eterno retorno basta para enfermarle y para engendrar en él la insoportable visión del pastor en cuya boca se desenrosca una serpiente, como si el eterno retorno se deshiciese a medida que Zaratustra habla de él. En el segundo texto, el eterno retorno es objeto de una discusión entre los animales, entre el águila y la serpiente, y no de un discurso del propio Zaratustra; esta vez, el discurso adormece a un Zaratustra convaleciente, a pesar de lo cual le da tiempo a decirles: «¡Otra vez habéis hecho una cantinela!». Habéis reducido el eterno retorno a una «cantinela», es decir, a una repetición mecánica o natural, cuando es algo completamente distinto... (así también, en el primero de los textos, el Enano le dice: «Toda verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo», y Zaratustra le responde: «¡Espíritu de la gravedad, no simplifiques tanto las cosas!»).

Tenemos derecho a pensar que Nietzsche, en sus obras publicadas, no había hecho más que preparar la revelación del eterno retorno, pero sin ofrecer, por falta de tiempo, esta revelación en cuanto tal. Todo indica que la obra que proyectaba antes de la crisis de 1888 habría ido mucho más lejos en esa dirección. Pero ya los textos del *Zaratustra*, por una parte, y las notas de 1881-1882, por otra, nos dicen al menos lo que el eterno retorno, según Nietzsche, no es. No es un ciclo. No presupone lo Uno, lo Mismo, lo Igual o el equilibrio. No es un retorno del Todo. No es un retorno de lo Mismo, ni un retorno a lo Mismo. Nada tiene, pues, en común con la presunta idea antigua, con el pensamiento de un ciclo que hace que Todo vuelva, que retorna a una posición de equilibrio, que reduce el Todo a lo Uno y que vuelve a lo Mismo. Eso sería la «cantinela» o la «simplificación»: el eterno retorno como transformación física o movimiento astronómico, el eterno retorno experimentado como certeza natural animal (tal como lo ven el bufón o los animales de Zaratustra). Es bien conocida la crítica que, en toda su obra, Nietzsche presenta contra las nociones generales del Uno, lo

Mismo, lo Igual y el Todo. Aún con mayor precisión, las notas de 1881-1882 se oponen explícitamente a la hipótesis cíclica: excluyen toda suposición de un estado de equilibrio; proclaman que el Todo no vuelve, pues el eterno retorno es esencialmente *selectivo*, selectivo por excelencia. Es más: ¿Qué sucede entre los dos momentos de Zaratustra, entre Zaratustra enfermo y Zaratustra convaleciente? ¿Por qué el eterno retorno le inspiraba al principio una repulsión y un miedo insoportables, que desaparecen cuando se cura? ¿Hemos de creer que Zaratustra acepta soportar lo que no podía soportar un momento antes? Evidentemente, no; no se trata de un simple cambio psicológico. Se trata de un progreso «dramático» en la comprensión del eterno retorno en cuanto tal. Lo que enfermaba a Zaratustra era la idea de que el eterno retorno estuviese, a pesar de todo, ligado a un ciclo, y que hiciera que todo volviese, todo, incluso el hombre «el hombre pequeño»... «La gran náusea del hombre es lo que me ha asfixiado, lo que se ha metido en mi garganta; y también la predicción del adivino: Todo es igual [...]. Y el eterno retorno incluso de lo más pequeño era la causa de mi hastío de toda existencia.»[8] Zaratustra se cura porque comprende que el eterno retorno no es eso, porque comprende también lo desigual y la selección en el eterno retorno.

En efecto, lo desigual, lo diferente es la verdadera razón del eterno retorno. Precisamente porque nada es igual, porque nada es lo mismo, «ello» vuelve. En otras palabras, el eterno retorno se dice solamente del devenir, de lo múltiple. Es la ley de un mundo sin ser, sin unidad, sin identidad. Lejos de *presuponer* lo Uno o lo Mismo, constituye la unidad exclusiva de lo múltiple en cuanto múltiple, la única identidad de lo que difiere: el volver es el único «ser» del devenir. Aunque la función del eterno retorno como Ser no es nunca identificar, sino autentificar. Por ello, de maneras muy distintas, Löwith, Wahl y Klossowski nos hicieron presentir el significado selectivo del eterno retorno.

Esta significación parece ser doble. El eterno retorno es en principio selectivo como pensamiento, porque elimina el «querer a medias». Es una regla válida más allá del bien y del mal. El eterno retorno nos proporciona una parodia de la regla kantiana. Sea lo que sea lo que quieres, quiérelo de tal manera que quieras también su eterno retorno... Lo que de ese modo se derrumba, lo que queda aniquilado, es todo aquello que quiero, siento o hago a condición de decir: «Sólo una vez, una vez nada más». Una pereza que querría su eterno retorno, y que ya no diría: «Ya trabajaré mañana»; una cobardía o una abyección que querría su eterno retorno: está claro que nos encontraríamos ante formas aún desconocidas e inexploradas. Ya no

---

[8] *Zaratustra*, III, *El convaleciente*.

sería lo que estamos acostumbrados a llamar «pereza» o «cobardía». Que no tengamos ni siquiera idea de ello quiere decir que las formas extremas no *preexisten* a la prueba del eterno retorno. Pues el eterno retorno es la categoría de la prueba. Hay que aplicarlo a los acontecimientos mismos, a todo lo que pasa. Una desgracia, una enfermedad, una locura e incluso la proximidad de la muerte tienen dos aspectos bien diferenciados: en un sentido, me separan de mi potencia; en otro, me dotan de un extraño poder, como un peligroso medio de exploración que constituye al mismo tiempo un dominio terrible que se ha de explorar. En todas las cosas, el eterno retorno tiene la función de separar las formas superiores de las medianas, las zonas tórridas o glaciales de las templadas, las potencias extremas de los estados moderados. Y «separar» o «extraer» son palabras apenas aproximadas, ya que el eterno retorno *crea* las formas superiores. En este sentido, el eterno retorno es el instrumento y la expresión de la voluntad de poder: eleva todas las cosas a su forma superior, es decir, a la *enésima* potencia.

Esta selección creadora no se desarrolla únicamente en el pensamiento del eterno retorno. Se realiza en el ser, el ser es selectivo, es elección. ¿Cómo aceptar que el eterno retorno haga que todo vuelva, y que vuelva a ser lo mismo, cuando elimina todo aquello que no pasa la prueba, no solamente el «querer a medias» en el pensamiento, sino el «poder a medias» en el ser? «El hombre pequeño» no retornará, nada de aquello que rechaza el eterno retorno puede volver. Si se quiere mantener la concepción del eterno retorno como una rueda, haría falta dotarla de un movimiento centrífugo mediante el cual expulsa todo aquello que es demasiado débil, demasiado moderado para soportar la prueba. Lo que el eterno retorno produce y hace retornar como corresponde a la voluntad de poder es el Superhombre, definido como «la forma superior de todo cuanto es». El Superhombre es semejante al poeta según Rimbaud: aquel que «carga con la humanidad y hasta con los animales», y que de todas las cosas se queda únicamente con la forma superior, la potencia extrema. En todos los órdenes, el eterno retorno se encarga de autentificar: no identificar lo mismo, sino autentificar el querer, las máscaras y los papeles, las formas y las potencias.

El profesor Birault tenía toda la razón al recordarnos que, para Niezsche, la diferencia que existe entre las formas extremas y las medianas es una diferencia de naturaleza. Lo mismo sucede con la distinción nietzscheana entre la creación de nuevos valores y el reconocimiento de los valores establecidos. Esta distinción quedaría vacía de sentido si se interpretase en la perspectiva de un relativismo histórico: los valores establecidos reconocidos habrían sido, en su momento, nuevos valores, y los nuevos valores estarían llamados a convertirse, llegado el tiempo, en valores establecidos. Esta interpretación olvida lo esencial. Como hemos visto ya en el orden de

la voluntad de poder, hay una diferencia de naturaleza entre «atribuirse valores vigentes» y «crear nuevos valores». Esta diferencia es la misma que la del eterno retorno, la que constituye la esencia del eterno retorno, a saber: los valores «nuevos» son precisamente las formas superiores de todo lo que *es*. Hay, por tanto, valores que nacen ya establecidos, que sólo aparecen para reclamar su reconocimiento, incluso aunque deban esperar a que se den las condiciones favorables para ser efectivamente reconocidos. Por el contrario, hay valores eternamente nuevos, eternamente intempestivos, siempre contemporáneos de su creación, valores que, incluso cuando parecen reconocidos o aparentemente asimilados por una sociedad, se dirigen de hecho a otras fuerzas e invocan en su propia sociedad potencias anárquicas de otra naturaleza. Únicamente estos valores nuevos son transhistóricos, suprahistóricos, prueba de un caos genial, un desorden creador irreductible a cualquier clase de orden. De este caos decía Nietzsche que no es lo contrario del eterno retorno sino el eterno retorno mismo. De este fondo suprahistórico, de este caos intempestivo parten las grandes creaciones, en los límites de lo vivible.

Por esta razón, Beaufret cuestionaba la noción de valor, preguntándose en qué medida es apta para manifestar ese fondo sin el cual no cabe ontología alguna. Por ello mismo, Gianni Vattimo subrayaba la existencia, en Nietzsche, de una profundidad caótica sin la cual la creación de valores perdería todo sentido. Pero se precisaban pruebas concretas, mostrar el modo en que los pensadores o los artistas pueden encontrarse en esta dimensión. En esto consistió el quinto tema de nuestro coloquio. Sin duda, cuando en esta sede se confrontó a Nietzsche con otros autores, se trató a veces de las influencias. Pero, además, estaba siempre en juego otro asunto. Cuando Foucault confrontó a Nietzsche con Freud y Marx, independientemente de toda influencia, se abstuvo de tematizar un «reconocimiento» de un inconsciente presuntamente común a los tres pensadores; al contrario, sostuvo que el descubrimiento del inconsciente depende de algo más profundo, de un cambio fundamental en las exigencias interpretativas, un cambio que por sí solo implica cierta valoración de la «locura» del mundo y de los hombres. Schloezer habló de Nietzsche y Dostoievski; Gaede, de la literatura francesa; Reichert, de la literatura alemana y de Herman Hesse; Grlic, del arte y la poesía. Y siempre se nos evidenció que, hubiese o no influencia, si un pensador puede encontrarse con otro, unirse a él, ello sucede en una dimensión que no es ya en absoluto cronológica o histórica (tampoco se trata, sin embargo, de la eternidad: Nietzsche diría que es la dimensión de lo intempestivo).

Gracias a Goldbeck y Sabran, que tocó con él la partitura de *Manfred*, y gracias a la ORTF, que nos permitió escuchar melodías de Nietzsche, nos

hallamos ante un aspecto de Nietzsche poco conocido en Francia: Nietzsche músico. De maneras distintas, Goldbeck, Gabriel Marcel o Boris de Schloezer nos explicaron lo que encontraban emotivo o interesante en esta música. Y así se presentó esta pregunta: ¿Qué clase de máscara es la de «Nietzsche-músico»? Permítasenos una última hipótesis: puede que Nietzsche fuese, en su profundidad, un hombre de teatro. No solamente practicó una filosofía teatral (Dionisos), sino que introdujo el teatro en la propia filosofía. Y, junto con el teatro, nuevos medios de expresión que transformaron la filosofía. Muchos aforismos de Nietzsche deben comprenderse como principios y valoraciones de *escenógrafo*. Nietzsche concibe su *Zaratustra* enteramente para la filosofía, pero también enteramente para la escena. Soñaba con un *Zaratustra* con música de Bizet, para escarnio del teatro wagneriano. Soñaba con una música teatral, como una máscara para «su» teatro filosófico, que era ya un teatro de la crueldad, un teatro de la voluntad de poder y el eterno retorno.

16

LA CARCAJADA DE NIETZSCHE*

[*¿Cómo se ha establecido la edición de las* Œuvres philosophiques complètes *de Nietzsche?*] [1]

Gilles Deleuze.- El problema consistía en reclasificar las notas póstumas –el *Nachlass*– según las fechas en las que fueron redactadas por Nietzsche y colocarlas a continuación de las obras de las que eran contemporáneas. Un buen número de estas notas se utilizaron abusivamente, tras la muerte de Nietzsche, para componer *La voluntad de poder.* Se trataba, por tanto, de restablecer la cronología exacta. Por ello, más de la mitad del primer volumen, *La gaya ciencia,* está formada por fragmentos inéditos que datan de 1881-1882. Nuestra concepción del pensamiento de Nietzsche, y también de sus métodos creativos, puede cambiar profundamente como consecuencia de esto. Esta edición aparecerá a la vez en Italia, en Alemania y en Francia. Pero los textos se deben a dos italianos, Colli y Montinari.

–¿Cómo explica usted que hayan sido italianos, y no alemanes, quienes hayan realizado este trabajo?

G.D.- Puede que los alemanes estuviesen peor situados para ello. Tenían ya muchas ediciones a las que acudir, a pesar de la disposición arbitraria de las notas. Por otra parte, los manuscritos de Nietzsche se encontraban en Weimar, es decir, en Alemania oriental, donde los italianos fueron mejor

---

* Declaraciones a Guy Dumur, *Le Nouvel Observateur,* 5 de abril de 1967, pp. 40-41.

[1] Hemos restablecido la pregunta que faltaba en el texto original. Se trata de la edición de las *Œuvres philosophiques completes* de Nietzsche (Gallimard, París, 1967) para la cual Deleuze y Foucault habían escrito juntos una introducción general en *Gai savoir, Fragments posthumes (1881-1882),* tomo V, pp. i-iv.

acogidos que los alemanes occidentales. Finalmente, los alemanes se sentían molestos, porque habían aceptado la edición de *La voluntad de poder* realizada por la hermana de Nietzsche. Elisabeth Forster-Nietzsche hizo un trabajo muy nocivo, que favoreció todas las interpretaciones nazis. No falsificó los textos, pero todos sabemos que hay otras maneras de deformar el pensamiento, simplemente mediante una selección arbitraria de los papeles del autor. Conceptos nietzscheanos como el de «fuerza» o el de «amo» son demasiado complejos como para traicionarlos mediante cortes de esta clase.

–¿Las traducciones son nuevas?

G.D.- Completamente nuevas. Esto es importante sobre todo en los escritos últimos (había habido malas lecturas, responsabilidad de Peter Gast y de Elisabeth Nietzsche). Los dos primeros volúmenes, *La gaya ciencia* y *Humano, demasiado humano* han sido traducidos por Pierre Klossowski y Robert Rovini. Lo cual no significa que las traducciones anteriores, de Henri Albert y Geneviève Bianquis, fueran deficientes, todo lo contrario; lo que sucede es que, al publicar finalmente las notas de Nietzsche junto con sus obras, era preciso comenzar de nuevo para unificar la terminología. En este sentido, es importante conocer la manera en que se introdujo a Nietzsche en Francia: no desde la «derecha», sino gracias a Charles Andler y a Henri Albert, que representaban toda una tradición socialista con aspectos anarquistas.

–¿Piensa usted que hay en Francia, en este momento, un «retorno a Nietzsche» y, si es así, por qué razones?

G.D.- Es un asunto complicado. Quizá se ha producido o se está produciendo un cambio en relación a los modos de pensar que nos resultaban familiares tras la Liberación. Pensábamos ante todo dialécticamente, históricamente. En la actualidad parece haber un reflujo del pensamiento dialéctico en beneficio del estructuralismo, por ejemplo, y también de otros sistemas de pensamiento.

Foucault insiste en la importancia de las técnicas de interpretación. Puede que en la idea actual de interpretación haya algo capaz de superar la oposición dialéctica entre «conocer» y «transformar» el mundo. Freud es el intérprete por excelencia, pero Nietzsche también lo es, en otro sentido. La idea de Nietzsche es que las cosas y las acciones son ya interpretaciones. Interpretar es, entonces, interpretar interpretaciones, y en esa medida cambiar las cosas, «cambiar la vida». Lo evidente, para Nietzsche, es que la so-

ciedad no puede ser la última instancia. La última instancia es la creación, el arte: mejor dicho, el arte representa la ausencia y la imposibilidad de una última instancia. Desde el principio de su obra, Nietzsche plantea que hay fines «más elevados» que los del Estado y la sociedad. Él instaló toda su obra en una dimensión que no es ni la de lo histórico (al menos dialécticamente comprendido) ni la de lo eterno. Esta nueva dimensión, que está en el tiempo y a la vez contra él, es la que llama *lo intempestivo*. De esa fuente bebe la vida como interpretación. La razon de un «retorno a Nietzsche» podría ser el redescubrimiento de este *intempestivo*, de esta dimensión que se distingue tanto de la filosofía clásica, y su empresa «eterna», como de la filosofía dialéctica en su comprensión de la historia: un singular elemento de inquietud.

–¿Podría entonces hablarse de un retorno al individualismo?

G.D.- Un extraño individualismo en el cual, sin duda, la conciencia moderna no se reconoce apenas. Pues Nietzsche acompaña este individualismo de una intensa crítica de las nociones de «Yo» y de «Sujeto». Para Nietzsche, hay una especie de disolución del yo. La reacción contra las estructuras opresivas ya no se realiza, según él, en nombre de un «Yo» o de un «Sujeto» sino que, al contrario, es como si el Yo o el Sujeto fuesen sus cómplices.

¿Significaría esto que el retorno a Nietzsche implica un cierto esteticismo, una cierta renuncia a lo político, un «individualismo» tan despolitizado como despersonalizado? Quizás no. La política es también un asunto de interpretaciones. *Lo intempestivo*, de lo que acabamos de hablar, nunca se reduce al elemento político-histórico. Pero ocurre a veces, en grandes momentos, que pueden coincidir. Cuando la gente se muere de hambre en la India, es un desastre histórico-político. Pero cuando un pueblo lucha por su liberación siempre hay una coincidencia de los actos poéticos y los acontecimientos históricos o las acciones políticas, encarnación gloriosa de algo sublime o intempestivo. Las grandes coincidencias, como por ejemplo el chasco de Nasser al nacionalizar el canal de Suez, y sobre todo los gestos inspirados de Fidel Castro, o esa otra burla, Giap entrevistado por televisión...[T] En todo ello hay algo que recuerda las invectivas de Rimbaud y de Nietzsche, y que viene a redoblar a Marx: un gozo artístico que coincide con la lucha histórica. También en política hay creadores, movimientos

[T] Vo Nguyen Giap, general de Hô Chi Min, ministro de Defensa de la República Democrática de Vietnam y artífice militar de la derrota del ejército colonial francés en la decisiva batalla de Diên Biên Phu, en 1954, y de la victoria definitiva sobre Saigón en 1975 (*N. del T.*).

creativos que en algunos momentos ocupan la historia. Hitler, por el contrario, carecía esencialmente de este elemento nietzscheano. Hitler no es Zaratustra, como tampoco lo es Trujillo. Representan más bien lo que Nietzsche llamaba «el mono de Zaratustra». No basta con tomar el poder para ser lo que Nietzsche consideraba «amo». Son, al contrario, los «esclavos» quienes más frecuentemente toman el poder, y quienes lo conservan, sin dejar de ser esclavos mientras se mantienen en él.

Los amos, según Nietzsche, son los *Intempestivos*, los que crean, los que destruyen para crear, no para conservar. Nietzsche decía que bajo los grandes acontecimientos ruidosos hay pequeños eventos silenciosos que son algo así como la formación de mundos nuevos: una vez más, la presencia de lo poético bajo lo histórico. En Francia no tenemos apenas grandes acontecimientos estridentes: los más terribles están lejos, en Vietnam. Pero hay pequeños acontecimientos, imperceptibles, que quizá anuncian una salida del actual desierto. Puede que el retorno a Nietzsche sea uno de estos «pequeños acontecimientos» y también una reinterpretación del mundo.

17

MÍSTICA Y MASOQUISMO*

–¿De dónde procede su interés por Sacher Masoch?

G.D.- Considero a Masoch un gran novelista. Me asombraba la injusticia de que se leyese tanto a Sade y tan poco a Masoch, a quien se ha convertido en un pequeño Sade a la inversa.

–Y a quien se ha traducido muy poco...

G.D.- No crea. Se tradujo mucho a finales del siglo XIX, cuando era muy conocido por razones más folclóricas y políticas que sexuales. Su obra está ligada a los movimientos políticos y nacionales de Europa central, al paneslavismo. Masoch es tan inseparable de las revoluciones del 48 en el Imperio austríaco como Sade de la Revolución Francesa. Las minorías sexuales que él imagina remiten, de forma muy compleja, a las minorías nacionales del Imperio austríaco, igual que las minorías de libertinos remiten a las logias y a las sectas pre-revolucionarias.

–Le pregunto por Masoch, y usted me responde con Sade...

G.D.- Necesariamente, ya que intento disociar su falsa unidad. Masoch tiene sus propios valores, ya en el orden mismo de la técnica literaria. Hay procesos específicamente masoquistas, independientes de toda inversión del sadismo. Curiosamente, la unidad sado-masoquista se plantea como algo

* Declaraciones recogidas por Madeleine Chapsal, *La Quinzaine littéraire*, 1-15 de abril de 1967, p. 13, con motivo de la publicación de la *Présentation de Sacher Masoch*, acompañado de un texto de L. S. Masoch, *La Venus de las pieles*, Les Éditions de Minuit, París, 1967 (*N. del E.*), trad. cast. *Presentación de Sacher Masoch*, Taurus, Madrid, 1973 (*N. del T.*).

evidente, mientras que a mi modo de ver se trata de mecanismos estéticos y patológicos completamente diferentes. Incluso Freud no es, en este punto, original: dedica todo su genio a inventar los modos de transformación del uno en el otro, pero sin cuestionar la unidad en cuanto tal. De cualquier forma, las perversiones son el dominio menos estudiado de la psiquiatría: no se trata de un concepto terapéutico.

–¿Cómo se explica que, en este orden de las perversiones, los patronos sean escritores, como Sade y Masoch, y no psiquiatras?

G.D.- Probablemente hay tres actividades médicas muy distintas: la sintomatología o estudio de los signos, la etiología o investigación de las causas y la terapéutica o búsqueda y aplicación del tratamiento. Mientras la etiología y la terapéutica son partes integrantes de la medicina, la sintomatología remite a una especie de zona neutral, un punto límite premédico o submédico que pertenece al arte tanto como a la medicina: se trata de diseñar un «cuadro». La obra de arte comporta síntomas, tanto en el cuerpo como en el alma, aunque lo haga de un modo muy distinto. En este sentido, el artista o el escritor pueden ser grandes sintomatólogos, tanto como el mejor de los médicos: tal es el caso de Sade o Masoch.

–¿Por qué solamente ellos?

G.D.- Desde luego que hay otros, aunque su obra no haya sido aún reconocida en su aspecto sintomatológico-creador, como sucedió al principio con Masoch. Hay un prodigioso cuadro sintomatológico en la obra de Samuel Beckett, y no porque se trate únicamente de identificar una enfermedad, sino el mundo como síntoma y al artista como sintomatólogo.

–Ahora que usted me lo sugiere, pienso también en la obra de Kafka o en la de Marguerite Duras...

G.D.- Sin duda.

–Por otra parte, a Jacques Lacan le gusta mucho Le Ravissement de Lol V. Stein, *y le dijo a Marguerite Duras que encontraba ahí la descripción inquietantemente exacta de ciertos delirios hallados en la clínica... pero ¿no se da este caso en la obra de todos los escritores?*

G.D.- No, en absoluto. Lo propio de Sade, Masoch y otros (por ejemplo, Robbe-Grillet, Klossowski) es el haber convertido la fantasía en cuanto tal

en objeto de una obra, mientras que habitualmente no es más que el origen de la misma. Hay, sin duda, una base común a la creación literaria y a la constitución de síntomas: la fantasía. Masoch la llama «la figura», y dice precisamente que «hay que pasar de la figura viva al problema [...]». Si para la mayoría de los escritores la fantasía es el origen de su obra, para estos escritores que nos ocupan la fantasía se convierte también en el desafío y la última palabra de la obra, como si toda ella reflexionase a partir de su origen.

–¿Llegará a hablarse de «kafkismo» o de «beckettismo» como se habla de sadismo y de masoquismo?

G.D.- Así lo creo... Pero, como Sade y Masoch, tampoco esos autores perderán su «universalidad» estética.

–¿Qué tipo de trabajo ha intentado hacer usted en su Presentación de Sacher Masoch*? Quiero decir: ¿cuál es su objetivo: la crítica literaria, la psiquiatría?*

G.D.- Lo que a mí me gustaría estudiar (y este libro no sería más que un primer ejemplo) es una relación explicable entre literatura y clínica psiquiátrica. Para la clínica, es urgente renunciar a las grandes unidades de «transformación» y de «inversión»: la idea de sado-masoquismo es un prejuicio (hay un sadismo en el masoquista, pero se trata de un sadismo interno al masoquismo, no de verdadero sadismo; lo mismo sucede con el masoquismo del sádico). Este prejuicio, debido a una sintomatología apresurada, hace que enseguida se deje de investigar en qué consiste, y en su lugar se acepte la idea previa. Freud presintió todas estas dificultades, por ejemplo en el admirable texto *Pegan a un niño*,[1] pero a pesar de ello no puso en cuestión el tema de la unidad sado-masoquista. Puede suceder, pues, que cierto escritor vaya más lejos en la sintomatología, que la obra de arte le confiera medios nuevos, quizá también porque su preocupación en lo concerniente a las causas es menor.

–Freud fue, sin embargo, muy respetuoso con el genio clínico de los escritores, ya que a menudo se refiere a obras literarias para confirmar sus teorías psicoanalíticas...

G.D.- Ciertamente, pero no lo hizo en los casos de Sade y Masoch. Con demasiada frecuencia, consideramos que el escritor es para la clínica sola-

---

[1] S. Freud, *Obras completas*, vol. III, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973[3] (*N. del T.*).

mente un caso, mientras que lo importante es lo que aporta a la clínica como tal, en cuanto creador. La diferencia entre literatura y clínica, lo que hace que una enfermedad no sea una obra de arte, es el tipo de *trabajo* que se realiza sobre la fantasía. En ambos casos, la fuente –la fantasía– es la misma, pero a partir de ella surgen dos trabajos muy distintos, sin medida común: el trabajo artístico y el trabajo patológico. A menudo, el escritor llega más lejos que el clínico e incluso que el enfermo. Masoch, por ejemplo, fue el primero y el único que dijo, y mostró, que lo esencial del masoquismo es el contrato, una relación contractual muy especial.

–¿El único?

G.D.- Nunca he visto que este síntoma –la necesidad de establecer un contrato– haya sido contemplado como elemento del masoquismo. En este punto, Masoch ha superado a los clínicos, que después no han tenido en cuenta su descubrimiento. Podemos considerar el masoquismo desde tres puntos de vista: como una alianza entre el placer y el dolor, como un comportamiento de humillación y esclavitud, o como el hecho de que la esclavitud se instala en el interior de una relación contractual. Este tercer carácter es quizá el más profundo, y el que debería dar cuenta de los otros dos.

–Usted no es psicoanalista, sino filósofo, ¿no le produce cierta inquietud el aventurarse en el terreno del psicoanálisis?

G.D.- Sin duda, es algo muy delicado. No me permitiría hablar de psicoanálisis o de psiquiatría si no se tratase de un problema de sintomatología. Pues la sintomatología se sitúa casi en el exterior de la medicina, en un terreno neutral, un punto cero en el cual los artistas, los filósofos, los médicos y los enfermos pueden encontrarse.

–¿Por qué ha escrito su libro a propósito de La Venus de las pieles*?*

G.D.- Hay tres novelas particularmente hermosas de Masoch: *La madre de Dios, Pescadora de almas* y *La Venus de las pieles.* Tenía que escoger, y he pensado que *La venus* es la más apropiada para introducirse en el pensamiento de Masoch: los temas son más puros y simples en ella. En las otras dos, las sectas místicas se combinan con los ejercicios propiamente masoquistas; pero sería muy deseable que se reeditasen también esas novelas.[1]

---

[1] *La Mère de Dieu* y *Pêcheuses d'âmes* fueron reeditadas en Francia por Champ Vallon en 1991 (*N. del E.*). *La Venus de las pieles* fue traducida al castellano por C. Bernaldo de Quirós en 1907;

*–Dice usted, sobre la obra de Masoch, algo que también había escrito a propósito de otro escritor, Marcel Proust, en un trabajo anterior (*Proust y los signos*): que el fondo de toda gran obra literaria es cómico, y que es una mala lectura la que se queda en la primera apariencia de tragedia. También sobre Kafka, escribe usted:* «El seudo-sentido de lo trágico nos atonta; a cuántos autores deformamos a fuerza de sustituir la agresiva potencia cómica del pensamiento que les anima por un pueril sentimiento trágico».

G.D.- El fondo del arte, en efecto, es una suerte de gozo, e incluso este gozo es el fin del arte. No puede haber obras trágicas porque el crear conlleva necesariamente una alegría: el arte es por fuerza una liberación que hace que todo explote, y antes que nada lo trágico. No, no hay creación triste, sino siempre una *vis comica*. Nietzsche decía: «El héroe trágico es alegre». También lo es el héroe masoquista, a su manera, inseparable de los procedimientos literarios de Masoch.

---

esta traducción se reeditó en Alianza Editorial (Madrid, 1973), con estudio preliminar y prólogo de C. Castilla del Pino. En 1993, Andrés Sánchez Pascual realizó una nueva traducción (Tusquets, Barcelona), con prólogo de José Luis Sampedro (*N. del T.*).

18

SOBRE NIETZSCHE Y LA IMAGEN DEL PENSAMIENTO*

–Ha comenzado a publicarse la edición de las obras completas de Nietzsche, en Gallimard. El primer volumen aparece bajo la «responsabilidad» de Foucault y de usted.[1] *¿En qué ha consistido su labor?*

G.D.- En muy poca cosa. Como se sabe, el interés de esta edición reside en la publicación cronológica de la masa de notas póstumas, muchas de ellas inéditas, distribuidas de acuerdo con los libros que el propio Nietzsche publicó. Así, *La gaya ciencia*, en traducción de Klossowski, incluye los fragmentos póstumos de 1881-1882. Por tanto, los autores de esta edición son, de una parte, Colli y Montinari, a quienes debemos los textos, y por otra los traductores (el estilo y las técnicas de Nietzsche presentan grandes problemas de traducción). Nuestro papel ha consistido solamente en reagruparlos.

–En Nietzsche y la filosofía *usted ha escrito que el proyecto más general de Nietzsche consistía en introducir los conceptos de sentido y de valor, y que* «es evidente que la filosofía moderna ha vivido y vive en gran parte de Nietzsche». *¿Cómo hemos de entender estas declaraciones?*

G.D.- Hay que interpretarlas de dos maneras: negativa y positivamente. Ante todo, se da el hecho de que Nietzsche cuestiona el concepto de verdad, niega que el elemento del lenguaje pueda ser lo verdadero. Recusa las nociones de verdad y falsedad. No porque las «relativice» al modo escéptico ordinario, sino porque las sustituye por el sentido y el valor como no-

---

* Título del editor. «Entrevista con Gilbert Deleuze» [sic]. Declaraciones recogidas por Jean-Noël Vuarnet, *Les Lettres Françaises* nº 1223, 28 de febrero-5 de marzo de 1968, p. 5.

[1] Véase la nota del texto nº 16.

ciones rigurosas: el sentido de lo que se dice, la valoración del que habla. Tenemos siempre la verdad que nos merecemos de acuerdo con el sentido de lo que decimos y según los valores a los que se *hace hablar*. Esto supone una concepción radicalmente nueva del pensamiento y del lenguaje, porque el sentido y el valor, las significaciones y las valoraciones hacen intervenir ante todo mecanismos inconscientes. Así pues, es evidente que Nietzsche lleva la filosofía y el pensamiento en general a un nuevo elemento. Además, este elemento no implica únicamente nuevas maneras de pensar y de «juzgar», sino nuevas maneras de escribir y quizá de actuar.

Aparte de esto, es cierto que la filosofía moderna ha sido y es nietzscheana, pues no ha dejado de hablar de sentido y de valor. También hay que añadir otras influencias diferentes, no menos esenciales: la concepción marxista del valor y la concepción freudiana del sentido, que suponen un cuestionamiento total. Pero el hecho de que la filosofía moderna haya encontrado la fuente de su renovación en esta trinidad Nietzsche-Freud-Marx es un hecho muy ambiguo, muy equívoco, que hemos de interpretar tanto negativa como positivamente. Por ejemplo, después de la guerra, florecieron muchas filosofías del valor. Se hablaba mucho de valores, se pretendía que la «axiología» sustituyese a la ontología y a la teoría del conocimiento... pero no de una manera nietzscheana o marxista: todo lo contrario, no se hablaba en absoluto de Nietzsche ni de Marx, no se les conocía ni se les quería conocer. El «valor» se había convertido en ocasión para una resurrección del espiritualismo más abstracto y tradicional, se apelaba a los valores para instaurar un nuevo conformismo que se tenía por más adaptado al mundo moderno, al respeto a los valores, etcétera Para Nietzsche, como para Marx, la noción de valor es estrictamente inseparable 1º) de una crítica completa y radical del mundo y de la sociedad, como lo prueban el tema del «fetichismo» en Marx y el de los «ídolos» en Nietzsche; 2º) de una creación no menos radical, la transvaloración de Nietzsche, la acción revolucionaria de Marx. Por tanto, en la posguerra se utilizó mucho el concepto de valor, pero neutralizándolo por completo, hurtándole todo su sentido crítico o creador. Se hizo de él un instrumento para los valores establecidos. Era el Anti-Nietzsche en estado puro, o aún peor: Nietzsche malversado, aniquilado, suprimido, llevado a misa.

Estas malversaciones no pueden durar mucho, pues hay en la noción nietzscheana de valor algo que hace estallar todos los valores reconocidos, establecidos, y que tiende a producir, en un estado de creación permanente, novedades que escapan a todo reconocimiento, a todo establecimiento. Y estos reencuentros positivos con Nietzsche hacen filosofía a martillazos: no algo conocido, sino una gran destrucción de lo reconocido, para una creación de lo desconocido.

–Dice usted, en suma, que las nociones de sentido y valor proceden de Nietzsche, de Marx, de Freud, pero que nos arriesgamos a deformarlas poniéndolas al servicio del renacimiento de un espiritualismo que habían nacido para destruir, y que las recuperamos o las rescatamos hoy, en obras que son inseparablemente críticas y creativas. Esto es lo que nos dice con respecto a la noción del valor. ¿Sucede lo mismo con el sentido?

G.D.- Desde luego, y aún más. La noción de sentido puede ser el refugio de un espiritualismo renaciente: lo que a veces se llama «hermenéutica» (interpretación) ha tomado el relevo de lo que en la posguerra se llamaba «axiología» (valoración). La noción nietzscheana o, en este caso, freudiana de sentido, puede experimentar una deformación tan importante como la de valor. Se habla de «sentido» original, de sentido olvidado, de sentido tachado, de sentido velado, de sentido reutilizado, etcétera: bajo la categoría de sentido resucitan los viejos espejismos, resucita la Esencia, se recuperan todos los valores religiosos y sagrados. En Nietzsche o en Freud sucede al contrario: la noción de sentido es el instrumento de una recusación absoluta, de una crítica absoluta, y también de una creación determinada; el sentido no es de ningún modo una reserva, ni un principio o un origen, ni siquiera un fin: es un «efecto», un efecto *producido* cuyas leyes de producción hay que descubrir. En el prefacio que J.-P. Osier acaba de escribir para una traducción de Feuerbach[2] subraya perfectamente estas dos concepciones del sentido, y señala entre ellas una frontera desde el punto de vista de la filosofía. Es una idea esencial del estructuralismo, que reúne a autores tan diferentes como Lévi-Strauss, Lacan, Foucault, Althusser, la idea del sentido como efecto producido por cierta maquinaria, como efecto físico, sonoro, óptico, etcétera (lo que no significa en absoluto que se trate de una apariencia). Un aforismo de Nietzsche es una máquina de producir sentido en cierto orden que es el del pensamiento. Hay, por cierto, otros órdenes, otras maquinarias; por ejemplo, todas las que Freud ha descubierto, y también otras de tipo práctico y político. Pero hemos de ser maquinistas, «operadores» de algo.

–¿Cómo definiría entonces los problemas de la filosofía contemporánea?

G.D.- Quizá de esta manera: mediante las nociones de sentido y de valor. Actualmente se producen muchas cosas, es una época muy confusa y muy rica. Por una parte, ya nadie cree en el Yo, en el Sujeto, en los personajes o en las personas. Es evidente en el caso de la literatura. Pero se trata de

[2] Feuerbach, *L'essence du christianisme*, F. Maspero, París, 1968.

algo aún más profundo: quiero decir que, espontáneamente, mucha gente ha dejado de concebirse en términos de Yo y de Sujeto. La filosofía planteó durante mucho tiempo estas alternativas: Dios o el hombre (en términos eruditos: la substancia infinita o el sujeto finito). Esto ya no tiene apenas importancia: la muerte de Dios, la posibilidad de sustituirle por el hombre, con todas las permutaciones Dios-hombre, Hombre-Dios, todo esto ya no vale nada. Foucault lo dice perfectamente: no sólo no hay Dios, sino tampoco hombre, uno muere con el otro. No podemos ya atenernos a la oposición entre un universal puro y las particularidades recluidas en personas, individuos o Yoes. No podemos mantener esta distinción, incluso y sobre todo cuando se trata de conciliar ambos términos, de completar el uno mediante el otro. El descubrimiento que hoy se anuncia, me parece, es el de un mundo muy populoso hecho de *individuaciones impersonales* o incluso de *singularidades pre-individuales* (este es el «ni Dios ni el hombre» del que hablaba Nietzsche, la anarquía coronada). Los nuevos novelistas no hablan de otra cosa: hacen hablar a esas individuaciones no personales, a esas singularidades no individuales.

Pero lo principal es que todo esto responde a algo de nuestro mundo actual. La individuación ya no está clausurada en una palabra, ni la singularidad en un individuo. Esto es muy importante también desde un punto de vista político: «el pez en el agua», la lucha revolucionaria, las luchas de liberación... Y, en nuestras sociedades opulentas, las formas de no-integración, por diversas que sean, las diferentes formas de rechazo entre los jóvenes puede que sean de esta clase. Como sabemos, las fuerzas represivas tienen siempre necesidad de Yoes asignables, individuos bien determinados sobre quienes ejercerse. Cuando nos hacemos más fluidos, cuando escapamos a la asignación de un Yo, cuando ya no hay hombre sobre el cual pueda Dios ejercer su rigor o que pueda sustituirle, entonces la policía se vuelve loca. No es nada teórico. Lo importante es lo que pasa ahora. El actual problema de los jóvenes no se superará diciendo que la juventud es algo pasajero. Es, ciertamente, difícil, angustioso, pero también muy gozoso, porque se está creando algo, quizá con todas las confusiones y sufrimientos que comporta una creación práctica.

La filosofía ha de crear los modos de pensar, toda una nueva concepción del pensamiento, de «lo que significa pensar», adecuados a lo que pasa. Debe hacer en su terreno las revoluciones que se están haciendo fuera de ella, en otros planos, o las que se anuncian. La filosofía es inseparable de una «crítica». Pero hay dos maneras de criticar. O bien se critican las «falsas aplicaciones»: se critica la falsa moral, los falsos conocimientos, las falsas religiones, etcétera, así es como Kant, por ejemplo, concebía su famosa «Crítica»; el ideal de conocimiento, la vida moral, la fe, salen de ella intactos. Pero

hay otra familia de filósofos, la que critica de punta a cabo la verdadera moral, la verdadera fe, el conocimiento ideal a favor de otra cosa, en función de una nueva imagen del pensamiento. Mientras nos contentamos con criticar lo «falso», no hacemos daño a nadie (la verdadera crítica es la crítica de las formas verdaderas, y no la de los contenidos falsos; no se critica al capitalismo o el imperialismo cuando se denuncian sus «errores»). Esta otra familia de filósofos, la de Lucrecio, Spinoza, Nietzsche, es un prodigioso linaje filosófico, una línea quebrada, explosiva, volcánica.

–Usted ha escrito sobre Hume, sobre Nietzsche, sobre Kant, sobre Bergson, sobre Proust, sobre Masoch. ¿Puede explicarnos estas sucesivas elecciones? ¿Son convergentes? ¿No tiene usted un interés especial en Nietzsche?

G.D.- Sí, por las razones que acabo de intentar explicar. Por una parte, Nietzsche no es en absoluto el inventor de la célebre fórmula «Dios ha muerto»; al contrario, es el primero que considera que esta fórmula carece de toda importancia mientras el hombre ocupe el lugar de Dios. Para él, se trata de descubrir algo que no es ni Dios ni el hombre, de hacer hablar a esas individuaciones impersonales y a esas singularidades preindividuales... a ello apela Dionisos, y también el superhombre. Su genio literario y filosófico consistió en encontrar las técnicas capaces de hacerlos hablar. Del superhombre dice Nietzsche: es el tipo superior de todo cuanto es, incluidos los animales –sucede como en Rimbaud: «carga con la humanidad y hasta con los animales».[3] Por otra parte (aunque sigue siendo lo mismo), inventa esa crítica total que es al mismo tiempo una creación, una positividad total.

Los otros libros que he escrito obedecen a razones diversas. Kant es la perfecta encarnación de la falsa crítica: por este motivo, me fascina. Ocurre que, cuando uno se encuentra ante una obra de semejante genio, no basta con decir que no se está de acuerdo. Hace falta, ante todo, aprender a admirarla; hay que rescatar los problemas que plantea, su propia maquinaria. La verdadera crítica se alcanza a fuerza de admiración. La enfermedad del mundo actual es la incapacidad para admirar: cuando se está «en contra», se rebaja todo a la altura propia, escudriñando y cacareando. No es así como hay que proceder: hay que elevarse hasta los problemas que plantea un autor genial, hasta lo que *no* dice en aquello que dice, para extraer de ahí algo que se le deberá siempre, aunque se pueda también volver contra él. Hay que estar inspirado, poseído por los genios a quienes se denuncia.

---

[3] A. Rimbaud, carta a Paul Demeny del 5 de mayo de 1871, en *Œuvres Completes*, Gallimard, París, 1972, col. Bibliothèque de la Pléiade, p. 252.

hay otra familia de filósofos, la que critica de punta a cabo la verdadera moral, la verdadera fe, el conocimiento ideal a favor de otra cosa, en función de una nueva imagen del pensamiento. Mientras nos contentamos con criticar lo «falso», no hacemos daño a nadie (la verdadera crítica es la crítica de las formas verdaderas, y no la de los contenidos falsos; no se critica al capitalismo o el imperialismo cuando se denuncian sus «errores»). Esta otra familia de filósofos, la de Lucrecio, Spinoza, Nietzsche, es un prodigioso linaje filosófico, una línea quebrada, explosiva, volcánica.

–Usted ha escrito sobre Hume, sobre Nietzsche, sobre Kant, sobre Bergson, sobre Proust, sobre Masoch. ¿Puede explicarnos estas sucesivas elecciones? ¿Son convergentes? ¿No tiene usted un interés especial en Nietzsche?

G.D.- Sí, por las razones que acabo de intentar explicar. Por una parte, Nietzsche no es en absoluto el inventor de la célebre fórmula «Dios ha muerto»; al contrario, es el primero que considera que esta fórmula carece de toda importancia mientras el hombre ocupe el lugar de Dios. Para él, se trata de descubrir algo que no es ni Dios ni el hombre, de hacer hablar a esas individuaciones impersonales y a esas singularidades preindividuales... a ello apela Dionisos, y también el superhombre. Su genio literario y filosófico consistió en encontrar las técnicas capaces de hacerlos hablar. Del superhombre dice Nietzsche: es el tipo superior de todo cuanto es, incluidos los animales –sucede como en Rimbaud: «carga con la humanidad y hasta con los animales».[3] Por otra parte (aunque sigue siendo lo mismo), inventa esa crítica total que es al mismo tiempo una creación, una positividad total.

Los otros libros que he escrito obedecen a razones diversas. Kant es la perfecta encarnación de la falsa crítica: por este motivo, me fascina. Ocurre que, cuando uno se encuentra ante una obra de semejante genio, no basta con decir que no se está de acuerdo. Hace falta, ante todo, aprender a admirarla; hay que rescatar los problemas que plantea, su propia maquinaria. La verdadera crítica se alcanza a fuerza de admiración. La enfermedad del mundo actual es la incapacidad para admirar: cuando se está «en contra», se rebaja todo a la altura propia, escudriñando y cacareando. No es así como hay que proceder: hay que elevarse hasta los problemas que plantea un autor genial, hasta lo que *no* dice en aquello que dice, para extraer de ahí algo que se le deberá siempre, aunque se pueda también volver contra él. Hay que estar inspirado, poseído por los genios a quienes se denuncia.

[3] A. Rimbaud, carta a Paul Demeny del 5 de mayo de 1871, en *Œuvres Completes*, Gallimard, París, 1972, col. Bibliothèque de la Pléiade, p. 252.

Jules Valles dice que un revolucionario debe ser capaz de admirar y respetar: es una consigna prodigiosa en la práctica. Cuando Jerry Lewis o Tati «critican» la vida moderna, no se consienten la facilidad o la vulgaridad de presentar lo feo. Muestran aquello que critican como *bello*, como *grandioso*, aman lo que critican y le comunican una nueva belleza. Su crítica adquiere por ello una mayor fuerza. En toda modernidad, en toda novedad, hay conformismo y creatividad, un conformismo insulso y también «una musiquilla nueva», algo que se conforma a la época y también algo *intempestivo*: separar lo uno de lo otro es la tarea de quienes saben amar, que son a la vez los verdaderos destructores y creadores. Ninguna destrucción sin amor es buena.

Hume, Bergson, Proust me interesan mucho, porque hay en ellos elementos profundos para una nueva imagen del pensamiento. Hay algo extraordinario en su manera de decirnos: pensar no es lo que creíais que era. Vivimos en una cierta imagen del pensamiento, es decir que, antes de pensar, tenemos una vaga idea de lo que significa, de los medios y los fines. Y entonces se nos propone una idea completamente diferente, una imagen del todo distinta. Proust, por ejemplo, con la idea de que todo pensamiento es una agresión, que acaece bajo la coacción de un signo, que no se piensa si no es coaccionado o forzado. Y que, por tanto, el pensamiento no es gobernado por un yo voluntario sino por fuerzas involuntarias, «efectos» de máquinas... Hay que tener capacidad para amar incluso lo insignificante, lo que trasciende a las personas o a los individuos, hay que abrirse a los encuentros y hallar un lenguaje también en las singularidades que desbordan a los individuos, en las individuaciones que superan a las personas. Sí, una nueva imagen del acto de pensar, de su funcionamiento, de su génesis en el propio pensamiento, eso es lo que buscamos.

–¿Podemos considerar como un resumen de su pensamiento la fórmula que emplea a propósito de Proust: «No hay *lógos,* sólo hay jeroglíficos»*? Por otra parte, usted ha hablado, en relación con Masoch, del artista como* «sintomatólogo»*, indicando que* «la etiología, que es la parte científica o experimental de la medicina, debe subordinarse a la sintomatología, que es su parte literaria o artística». *¿Se trata del mismo problema en ambos casos?*

G.D.- Es el mismo problema: los jeroglíficos contra el *lógos;* los síntomas contra las esencias (síntoma significa: caídas, encuentros, acontecimientos, agresiones). El artista es sintomatólogo. Este es el sentido en el cual los personajes de Shakespeare preguntan: ¿cómo *se encuentra* el mundo?, con las implicaciones políticas y psiquiátricas que implica esa pregunta. El nazismo

es una enfermedad reciente de la tierra. Lo que hacen los estadounidenses en Vietnam es también una enfermedad de la tierra. Se puede tratar el mundo como un síntoma, y buscar los signos de enfermedad, los signos de vida, de curación o de salud. Una reacción violenta podría indicar la llegada de la gran salud. Nietzsche consideraba al filósofo como médico de la civilización. Henry Miller hizo prodigiosos diagnósticos. El artista en general debe tratar el mundo como un síntoma, y construir su obra no como un terapeuta, sino en todo caso como un clínico. No se abandonan los síntomas, sino que se hace con ellos una obra que puede coadyuvar a su precipitación o a su transformación.

–En algún lugar ha escrito usted: «El intérprete es el fisiólogo o el médico, el que considera los fenómenos como síntomas y habla mediante aforismos. El evaluador es el artista que considera y crea «perspectivas», que habla mediante poemas. El filósofo del futuro es artista y médico, en suma, legislador».[1] *Es notable que la mayor parte de los filósofos inspirados por el pensamiento de Nietzsche escriban, paradójicamente, de una forma casi tradicional. Me parece que la estructura de algunos de sus libros se acerca a la necesidad de inventar hoy un nuevo lenguaje para la filosofía. ¿Qué sentido tiene su evidente interés por la literatura?*

G.D.- El problema de la renovación formal, como usted sabe bien, no se plantea más que en relación con nuevos contenidos. A veces, incluso, llega después de los contenidos. Es aquello que hay que decir, lo que creemos tener que decir, lo que impone formas nuevas. Así pues, en filosofía no se ha ido muy lejos. La filosofía no ha hecho revoluciones o investigaciones comparables a las que se han llevado a cabo en las ciencias, en la pintura, en la escultura, en la música o en la literatura. Platón, Kant, etcétera, siguen siendo fundamentales, sin duda. Pero las geometrías no euclidianas no impiden que Euclides siga siendo fundamental para la geometría, ni Schoenberg anula a Mozart. Asimismo, la investigación de formas expresivas (una nueva imagen del pensamiento y a la vez nuevas técnicas) debe ser esencial en filosofía. La denuncia de Beckett («¡Ah, el viejo estilo!») conserva en este punto todo su sentido. Presentimos que ya no se podrán seguir escribiendo libros de filosofía al viejo modo durante mucho tiempo; no interesan a los estudiantes ni a sus propios autores. Creo que en cierto modo, todo el mundo busca innovaciones. Nietzsche encontró métodos extraordinarios, que hoy no se pueden

---

[1] *Nietzsche*, PUF, París, 1965, col. Philosophes, p. 17 (trad. cast. *Spinoza, Kant, Nietzsche*, Labor, Barcelona, 1974, y Arena, Madrid, 2000, [*N. del T.*]).

ignorar; hace falta mucha impudicia para escribir *Les nourritures terrestres*[5] después del *Zaratustra*.

La novela ha logrado su renovación. Poco importa que algunos reprochen al *noveau roman* el ser un producto de laboratorio o experimental. Los «libros contra algo» (contra el *nouveau roman*, contra el estructuralismo, etcétera) nunca han tenido la menor importancia. Solamente en nombre de una creación podemos oponernos a otra, y entonces no se plantea el problema. Tomemos un ejemplo del cine: Godard ha transformado el cine, ha introducido el pensamiento en él. No hace pensamiento *sobre* el cine, no introduce en el cine un pensamiento mejor o peor, sino que hace que el cine piense, yo creo que por vez primera. En definitiva, Godard sería capaz de filmar a Kant o a Spinoza, la *Crítica* o la *Ética*, y no se trataría de cine abstracto ni de adaptación cinematográfica. Ha encontrado un medio nuevo al mismo tiempo que una nueva «imagen», lo cual, necesariamente, implicaba un contenido revolucionario. En filosofía, todos experimentamos el problema de la renovación formal. Es, con toda seguridad, posible. Comienza siempre con pequeños detalles. Por ejemplo, la utilización de la historia de la filosofía como un «collage» (una técnica ya muy vieja en pintura) no implicaría hacer de menos a los grandes pensadores: hacer *collages* en un sentido propiamente filosófico sería preferible a los «fragmentos escogidos», pero se necesitarían técnicas específicas. Se necesitaría un Max Ernst en filosofía... Además, el elemento de la filosofía es el concepto, sus creaciones operan en un *continuum* conceptual, del mismo modo que el músico trabaja en un *continuum* sonoro. Lo importante es saber de dónde vienen los conceptos. ¿Qué es una creación conceptual? Los conceptos existen del mismo modo que los personajes. Estimo que se precisa una gran reserva de conceptos, un exceso conceptual. Los conceptos, en filosofía, han de presentarse como en una especie superior de novela policíaca: deben tener una zona de presencia, resolver una situación local y estar relacionados con «dramas», deben comportar cierta crueldad. Deben tener coherencia, y también recibir su coherencia de fuera. Samuel Butler forjó un hermoso término para designar estos relatos que vienen de fuera: EREWHON. *Erewhon* es a la vez *no-where*, el originario «ninguna parte», y *now-here*, el aquí y ahora trastocado, desplazado, disimulado, patas arriba. Ese es el genio del empirismo, tan mal comprendido: esta creación salvaje de conceptos, que hablan en nombre de una coherencia que no es la suya, ni la de Dios, ni la de un Yo, sino una coherencia siempre futura, desequilibrada en relación consigo misma. A la filosofía le falta empirismo.

---

[5] André Gide, trad. cast. *Los alimentos terrenales*, Alianza, Madrid, 1984 (*N. del T*).

–Se dice que está usted trabajando ahora en un libro en torno al concepto de repetición. ¿Qué interés presenta este concepto para las ciencias humanas, la literatura o la filosofía?

–Sí, ya he terminado ese libro. La repetición, y también la diferencia: es lo mismo, son categorías actuales de nuestro pensamiento. Es el problema de las repeticiones y los invariantes, pero también el de las máscaras, los disfraces, los desplazamientos, las variantes de la repetición. Los filósofos, los novelistas, se vuelven hacia estos temas, lo cual tiene sin duda alguna significación en nuestro tiempo. Muchas personas están pensando en estos temas con total independencia. ¿Qué hay más feliz que el aire de los tiempos? Es también mi tema, de lo que involuntariamente me alimento. Es lo que he estado buscando, aunque sin hacerlo explícitamente, en todos los autores que admiro. Actualmente hay muchos estudios profundos sobre estos conceptos de diferencia y repetición. Me agrada participar de ello y, finalmente, plantear la pregunta: ¿cómo hacer esto en filosofía? Buscamos una «vitalidad». Hasta el psicoanálisis tiene necesidad de dirigirse a la «vitalidad» del enfermo, a la que el enfermo ha perdido y también el psicoanálisis. La vitalidad filosófica está muy próxima a nosotros, y también la vitalidad política. Estamos cerca de muchas cosas y de muchas repeticiones decisivas, de muchos cambios.

19

GILLES DELEUZE HABLA DE LA FILOSOFÍA*

–*Acaba de publicar usted dos libros,* Différence et répétition y Spinoza et le problème de l'expression. *Se anuncia para muy pronto un nuevo libro,* Logique du sens. *¿Quién habla en estos libros?*

G.D.- Cada vez que uno escribe, es otro el que habla. Y, ante todo, se hace hablar a una cierta forma. En el mundo clásico, por ejemplo, quienes hablan son los individuos. El mundo clásico está apoyado todo él en la forma de la individualidad; el individuo es coextensivo al ser, como se percibe claramente en la posición de Dios como ser soberanamente individuado. En el mundo romántico, los que hablan son los personajes, lo cual es bien distinto: la persona se define como coextensiva a la representación. Son nuevos valores lingüísticos y vitales. Quizá la espontaneidad actual escapa tanto al individuo como a la persona, y no exclusivamente a causa de los poderes anónimos. Durante mucho tiempo hemos permanecido en esta alternativa: o bien el individuo o la persona, o bien la caída en un fondo anónimo indiferenciado. Sin embargo, hoy descubrimos un fondo de singularidades pre-individuales, impersonales, que no remiten a individuos ni a personas, pero tampoco a un fondo sin diferencias. Se trata de singularidades móviles, rapaces y volátiles, que van de uno a otro, que provocan fracturas, que forman anarquías coronadas, que habitan un espacio nómada. Hay una diferencia abismal entre repartir un espacio fijo entre individuos sedentarios mediante límites o cercados, y repartir singularidades en un espacio abierto sin vallas ni propiedades. El poeta Ferlinghetti habla de la cuarta persona del singular: a ella es a quien se intenta dejar hablar.

---

* Declaraciones a Jeannette Colombel, *La Quinzaine Littéraire* nº 68, 1-15 de marzo de 1969, pp. 18-19.

–¿Considera usted, por tanto, a los filósofos a quienes interpreta como singularidades en un espacio abierto? Hasta ahora, he tenido muchas veces la tentación de aproximar el tipo de esclarecimiento que usted proporciona al que un escenógrafo contemporáneo produciría con respecto a un texto escrito. Sin embargo, en Différence et répétition *la relación se ha desplazado: usted ya no es intérprete sino creador. ¿Sigue siendo válida la comparación, o el papel desempeñado por la historia de la filosofía es diferente? ¿Se trata de ese* collage *al que usted aspira y que renovaría el paisaje e, incluso, la «cita» integrada en el texto?*

G.D.- Sí, a los filósofos se les plantea a menudo un problema muy difícil a propósito de la historia de la filosofía. La historia de la filosofía es algo terrible, de lo que es difícil escapar. Sustituirla, como usted dice, por una especie de puesta en escena, es acaso un buen método para resolver el problema. Una puesta en escena significa una aclaración del texto mediante otros valores, valores no textuales (al menos en el sentido ordinario): es posible sustituir la historia de la filosofía por un teatro filosófico. Dice usted que, en el caso de la diferencia, he buscado otra técnica, más cercana al *collage* que al teatro. Una especie de técnica de *collage*, o incluso de serigrafía (mediante repeticiones con pequeñas variantes), como se puede ver en el *Pop art*. Pero también dice usted que, en este punto, mi éxito no ha sido completo. Creo que voy un poco más lejos en mi libro sobre la lógica del sentido.

–Más concretamente, me sorprende la simpatía que usted muestra con respecto a los autores con quienes nos enfrenta. Algunas veces, esta posición me ha parecido incluso demasiado favorable: como, por ejemplo, cuando pasa por alto los aspectos conservadores del pensamiento de Bergson. En cambio, es usted despiadado con Hegel: ¿por qué ese rechazo?

G.D.- Si no se admira algo, si no se ama algo, no hay razón alguna para escribir sobre ello. Spinoza y Nietzsche son filósofos cuya potencia destructiva y crítica es inigualable, pero esa fuerza procede siempre de la afirmación y de la alegría, de un culto a la afirmación y a la alegría, de una exigencia de la vida contra quienes la mutilan y mortifican. Para mí, se trata de la filosofía misma. Usted me pregunta por otros dos filósofos. Precisamente en virtud de los antes citados criterios de la puesta en escena o del *collage*, me parece lícito extraer de una filosofía que en su conjunto es conservadora, ciertas singularidades que no lo son: así en el caso del bergsonismo y de su imagen de la vida, de la libertad o de la enfermedad mental. ¿Por qué no hago lo mismo con Hegel? Hace falta que alguien haga el papel de traidor.

La empresa de inculpar a la vida, de cargarla con todos los pesos, de reconciliarla con el Estado y con la religión, de inscribir en ella la muerte, la empresa monstruosa de someterla a lo negativo, la empresa del resentimiento y de la mala conciencia se encarna filosóficamente en Hegel. Con la dialéctica de lo negativo y la contradicción, ha inspirado naturalmente todos los lenguajes de la traición, tanto a la derecha como a la izquierda (teología, espiritualismo, tecnocracia, burocracia, etcétera).

–Este odio a lo negativo le conduce a presentar la diferencia y la contradicción como antagónicas. Sin duda, tiene usted razón con respecto a la oposición simétrica de los contrarios en la dialéctica hegeliana, pero ¿se trata de la misma relación en Marx? ¿Por qué sólo hace usted algunas alusiones a él? El análisis tan enriquecedor que usted realiza sobre la relación entre conflicto y diferencias en Freud, desenmascarando las falsas simetrías (sadismo-masoquismo, instinto de muerte y pulsión), ¿no podría aplicarse de forma equivalente a Marx?

G.D.- Ciertamente. Pero esta liberación de Marx con respecto a Hegel, esta reapropiación de Marx, este descubrimiento de los mecanismos diferenciales y afirmativos de Marx, ¿no es lo que hace admirablemente Louis Althusser? En cualquier caso, bajo las falsas oposiciones, descubrimos siempre sistemas mucho más explosivos, conjuntos disimétricos en desequilibrio (por ejemplo, los fetiches económicos y psicoanalíticos).

–Una última pregunta, relativa a lo «no dicho» sobre Marx. Veo el vínculo innegable entre su filosofía y el juego. Concibo su relación con los movimientos contestatarios. Pero ¿puede tener una dimensión política, contribuir a una práctica revolucionaria?

G.D.- Es una pregunta muy incómoda: no lo sé. Para empezar, hay relaciones de amistad o de amor que no esperan a la revolución, que no la prefiguran, aunque sean revolucionarias en su terreno: llevan en sí una fuerza de contestación propia de la vida poética, como los *beatniks*. Se trata en su caso del budismo zen más que del marxismo, pero hay en el zen muchas cosas eficaces, explosivas. En cuanto a las relaciones sociales, supongamos que la filosofía, en tal o cual época, tenga como tarea el hacer hablar a una cierta instancia: el individuo en el mundo clásico, la persona en el mundo romántico, o las singularidades en el mundo moderno. La filosofía no crea estas instancias, sólo las deja hablar. Pero ellas existen y se producen en una historia, y dependen de relaciones sociales. Entonces, la revolución sería la transformación de estas relaciones que corresponde al desarrollo de

tal o cual instancia (así en el caso del individuo burgués en la revolución «clásica» de 1789). El problema actual de la revolución, de una revolución sin burocracia, sería el de las nuevas relaciones sociales en las que intervienen las singularidades, las minorías activas, en el espacio nómada sin propiedad ni vallado.

20

SPINOZA Y EL MÉTODO GENERAL DE M. GEROULT*

M. Geroult publica el primer tomo de su *Spinoza*, relativo al primer libro de la *Ética*. Hay que lamentar que, por razones editoriales, el segundo volumen, que se encuentra acabado, no aparezca al mismo tiempo, ya que tiene que desarrollar las consecuencias del primero. Sin embargo, ya es posible juzgar la importancia de esta publicación, tanto desde el punto de vista del spinozismo como desde el del método general instaurado por M. Geroult.

Geroult ha renovado la historia de la filosofía mediante un método estructural-genético que había elaborado mucho antes de que el estructuralismo se impusiera en otros dominios. Una estructura se define, en él, por un *orden de razones*, en donde las razones son los elementos diferenciales y generadores del sistema correspondiente, verdaderos filosofemas que no existen fuera de sus relaciones mutuas. Y las razones son muy distintas según se trate de simples razones del conocer o de verdaderas razones de ser, es decir, según su orden sea analítico o sintético, orden de conocimiento u orden de producción. Solamente en este segundo caso la génesis del sistema es también génesis de las cosas por y en el sistema. Pero es preciso evitar oponer sumariamente un tipo de sistema al otro. Cuando las razones lo son del conocer, es cierto que el método de invención es, en su esencia, analítico; la síntesis se halla integrada en él, ya sea como método de exposición, ya porque, más profundamente, las razones de ser reaparecen en el orden de las razones, en el lugar que les reservan las relaciones entre los elementos del conocer (como es el caso de la prueba ontológica en Descartes). En el otro tipo de sistemas, al contrario, puesto que las razones están determinadas como razones de ser, es cierto que el método sintético se

---

* *Revue de métaphysique et de morale*, vol LXXIV, nº 4, octubre-diciembre 1969, pp. 426-437, sobre el libro de M. Geroult, *Spinoza, I (Dieu, Ethique I)*, Aubier-Montaigne, París, 1968.

convierte en un verdadero método de invención; pero el análisis regresivo conserva su sentido, destinado como está a conducirnos *lo más rápidamente posible* a esa determinación de los elementos como razones de ser, en el punto en el cual es relevado e incluso absorbido por la síntesis progresiva. Ambos tipos de sistemas se distinguen, no obstante, estructuralmente, es decir, más profundamente que por una simple oposición.

M. Geroult nos lo mostró ya a propósito del método de Fichte, en su oposición al método analítico de Kant. La oposición no consiste en una dualidad radical, sino en una transformación peculiar: Fichte no ignora ni rechaza el proceso analítico, sino que lo pone al servicio de su auto-supresión. «A medida que el proceso tiende a absorberlo completamente, el proceso analítico adquiere una amplitud cada vez más considerable [...] En cualquier momento [*La Doctrina de la Ciencia*] puede afirmar siempre que, puesto que el principio debe valer por sí mismo, el método analítico no debe perseguir más fin que el de su propia supresión; se entiende, pues, que toda la eficacia debe pertenecer únicamente al método constructivo.»[1] El profundo spinozismo de Fichte ya nos indica que, a propósito de Spinoza, se plantea un problema análogo, esta vez en cuanto a su oposición a Descartes. Pues es literalmente falso que Spinoza parta de la idea de Dios, en un proceso sintético que se supondría ya hecho. Ya el *Tratado de la reforma del entendimiento* nos invita a elevarnos, a partir de una idea cualquiera y *lo más rápidamente posible*, hasta la idea de Dios, allí donde cesa toda ficción y donde la génesis progresiva releva, y en cierto modo conjura, aunque sin suprimirlo, al análisis preliminar. Y tampoco la *Ética* comienza con la idea de Dios sino que, en el orden de las definiciones, ésta no aparece más que en sexto lugar y, en el orden de las proposiciones, en la novena y la décima. Uno de los problemas fundamentales del libro de Geroult es este: ¿qué pasa exactamente en las ocho primeras proposiciones?

El orden de las razones no es en absoluto un orden oculto. No remite a un contenido latente, a algo no dicho sino que, al contrario, está siempre a flor de piel en el sistema (así el orden de las razones del conocer en las *Meditaciones* o el orden de las razones de ser en la *Ética*). Éste es el motivo por el cual, según Geroult, el historiador de la filosofía no es nunca un intérprete.[2] La estructura no es jamás algo no-dicho que habría que descubrir bajo lo dicho; sólo puede descubrirse siguiendo el orden explícito del autor. Y, sin embargo, aunque siempre explícita y manifiesta, la estructura es lo más difícil de ver, lo olvidado, lo inadvertido por el historiador de las cosas o de las ideas: es idéntica al hecho de decir, un puro dato filosófico (*factum*), pero cons-

[1] «L'evolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte», *Les Belles Lettres*, I, p. 174.
[2] *Descartes selon l'ordre des raisons*, Aubier, I, *prólogo*.

tantemente desplazado por lo que se dice, por las cosas de las que se trata, por las ideas que se componen. Ver la estructura, o el orden de las razones, equivale a seguir el camino a lo largo del cual las cosas se disocian según las exigencias de ese orden, y las ideas se descomponen en sus elementos diferenciales generadores, el camino a lo largo del cual, asimismo, estos elementos o razones se organizan en «series», así como los cruces en donde series independientes forman un *«nexo»*, las urdimbres de problemas o soluciones.[3]

Del mismo modo que seguía paso a paso el orden geométrico-analítico de Descartes en las *Meditaciones*, Geroult sigue también paso a paso el orden geométrico-sintético de Spinoza en la *Ética*: definiciones, axiomas, proposiciones, demostraciones, corolarios, escolios... Y este recorrido no tiene únicamente, como era el caso del comentario de la *Ética* de Lewis Robinson, un alcance didáctico.[4] Y es que el lector ha de esperar de esta obra: 1º) el hallazgo de la estructura del sistema spinozista, es decir, la determinación de los elementos generadores y de los tipos de relaciones que mantienen entre sí, de las series en las que se organizan y de los «nexos» entre estas series (la estructura como *autómata espiritual*); 2º) las razones por las cuales el método geométrico de Spinoza es estrictamente adecuado a esta estructura, es decir, el modo en que la estructura libera efectivamente la construcción geométrica de los límites que la afectan, sea cuando se aplica a figuras (entes de razón o de imaginación) como cuando lo hace a entes reales, determinando las condiciones de esa ampliación;[4] 3º) Finalmente, y no se trata de una cuestión de detalle, las razones por las cuales se precisa una demostración en ese punto, y llegado el caso se acompaña de otras demostraciones similares precedentes (haciendo que el lector apresurado pueda imaginar otras filiaciones).[5] Estos dos últimos aspectos, que conciernen al método y al formalismo propios del sistema, se derivan directamente de la estructura.

---

[3] Como ejemplos de tales *nexos* y *entrecruzamientos* en Descartes, *cfr. Descartes, I*, pp. 237 y 319.

[4] L. Robinson, *Comentar zu Spinozas Ethik*, F. Meiner, Leipzig, 1928. En la obra de Geroult se cita en varias ocasiones este comentario.

[4] Ya en el caso de su *Fichte*, Martial Geroult mostraba cómo la «construibilidad» se ampliaba a los conceptos trascendentales, a pesar de su diferencia de naturaleza con respecto a los conceptos geométricos (I, p. 176).

[5] Esta investigación constituye uno de los aspectos más profundos del método de Geroult: por ejemplo, pp. 178-185 (la organización de la proposición 11: ¿por qué la existencia de Dios se demuestra por su substancialidad, y no por la existencia necesaria de los atributos que la constituyen?); pp. 300-302 (¿por qué la eternidad y la inmutabilidad de Dios y de sus atributos aparecen en las proposiciones 19 y 20, a propósito de la causalidad y no de la esencia divina?); pp. 361-363 (¿por qué el estatuto de la voluntad, en la proposición 32, no se deduce directamente del estatuto del entendimiento de la proposición 31, sino que se deriva a partir de una vía completamente distinta?). El conjunto del libro presenta otros muchos ejemplos.

Añadamos un último tema: al definirse la estructura del sistema por cierto orden o espacio de coexistencia de las razones, surge la pregunta por la propia historia del sistema, por su evolución interna. M. Geroult relega a menudo este estudio a los Apéndices, pero no lo hace porque sea desdeñable, ni siquiera porque el libro se presente como un comentario a la *Ética* en cuanto «obra maestra», sino porque, a riesgo de convertirse en algo puramente imaginario, arbitrariamente dependiente del gusto o de la intuición del historiador de las ideas, una evolución no puede deducirse más que a partir de la comparación rigurosa de estados estructurales distintos del sistema. Por ejemplo: sólo en función de estado estructural de la *Ética* puede decidirse si el *Breve tratado* presenta otra estructura o simplemente otro estado menos definido de la misma estructura, y cuál es la importancia de las correcciones desde el punto de vista de los elementos generadores y de sus relaciones. Un sistema, en general, evoluciona en la medida en que ciertas piezas cambian de lugar, desempeñando un papel más amplio que antes, o encuadrando el espacio de un modo más ceñido. Puede suceder, también, que el sistema comporte puntos de indeterminación para que, en un mismo momento, coexistan varios órdenes posibles: Geroult mostró esto último magistralmente en el caso de Malebranche.[b] Pero, en el caso de sistemas especialmente concisos o saturados, se precisa una evolución para que ciertas razones cambien de lugar y produzcan un nuevo efecto. Ya a propósito de Fichte, Geroult hablaba de «impulsos internos del sistema» que determinan nuevas disociaciones, desplazamientos y relaciones.[6] La pregunta por estos impulsos internos en el caso del spinozismo se plantea a muchos niveles en los apéndices del libro de Geroult: a propósito de la esencia de Dios, de las pruebas de la existencia de Dios, de la demostración del determinismo absoluto pero, sobre todo, en dos páginas extremadamente densas y exhaustivas sobre las definiciones de la substancia y del atributo.[7]

Tal parece, en efecto, que el *Breve tratado* se preocupa ante todo por identificar a Dios con la Naturaleza: los atributos pueden, pues, identificarse incondicionalmente con substancias, y las substancias pueden definirse como atributos. De ahí una cierta valoración de la Naturaleza, ya que Dios se define como único Ser que presenta todos los atributos o substancias que no son aún causa de sí mismos, sino que únicamente se conciben por sí mismos. Por el contrario, la *Ética* se interesa por identificar a Dios con la

---

[b] *Malebranche*, 3 vols., Aubier-Montaigne, París, 1955-1959.

[6] *Cfr. Fichte*, II, p. 3.

[7] *Apéndice nº 2* (pp. 426-428). *Cfr.* también el apéndice nº 6 (pp. 471-488). La comparación con el *Tratado breve* aparece ya rigurosamente en el Capítulo III.

substancia: de ahí una cierta valoración de la substancia, que está en verdad constituida por todos los atributos o substancias cualificadas, cada uno de los cuales goza plenamente de la propiedad de ser causa de sí mismo, y de ser un elemento constituyente y no una simple presencia; y de ahí también cierto desplazamiento de la Naturaleza, cuya identidad con Dios necesita ser *fundada* y que entonces es más apta para expresar la inmanencia mutua de lo «naturado» y de lo «naturante». Se ve, por tanto, que no se trata tanto de otra estructura como de otro estado de la misma estructura. De esta manera, el estudio de la evolución interna viene a completar el del método propiamente dicho y de su formalismo característico, que emanan todos ellos de la determinación de la estructura del sistema.

¿Qué es lo que pasa exactamente en las ocho primeras proposiciones, en las cuales Spinoza demuestra que sólo hay una substancia por atributo, y que por tanto hay tantas substancias cualificadas como atributos, cada una de las cuales se define por las propiedades de ser única en su género, causa de sí misma e infinita? Se ha supuesto a menudo que Spinoza razonaba mediante una hipótesis que no era la suya, para elevarse enseguida hasta la substancia única como principio anhipotético que anulaba la hipótesis de partida. Se trata de un problema esencial, por diferentes motivos. En primer lugar, porque ese recorrido presuntamente hipotético encuentra su equivalente en el *Tratado de la reforma del entendimiento*: en esta obra, en efecto, Spinoza parte de ideas verdaderas cualesquiera, ideas de entidades geométricas que aún pueden estar impregnadas de ficción, para elevarse con la mayor rapidez posible hasta la idea de Dios, en donde desaparece toda ficción. Pero la pregunta es justamente ésta: ¿no presenta la *Ética* otro esquema estructural harto distinto del utilizado en el *Tratado*? En segundo lugar porque, en la perspectiva de la misma *Ética*, la evaluación práctica del papel desempeñado por las ocho primeras proposiciones se revela decisiva para la comprensión teórica de la naturaleza de los atributos; y, ciertamente, si se otorga a las ocho primeras proposiciones un estatuto meramente hipotético, nos vemos abocados a dos grandes contrasentidos con respecto al atributo: o bien la ilusión kantiana, que hace de los atributos formas o conceptos del entendimento, o bien el vestigio neo-platónico que hace de ellos emanaciones o manifestaciones degradadas.[8] Y, en tercer y último lugar, porque no cabe duda de que hay algo únicamente provisional y condicionado en las ocho primeras proposiciones, pero toda la cuestión estriba en saber qué es, y hasta qué punto puede decirse que se trate del conjunto de esas proposiciones.

---

[8] Sobre ambos contrasentidos, *cfr*: la observación definitiva del Apéndice nº 3 (y sobre todo la crítica de las interpretaciones de Brunschvicg y de Eduard von Hartmann).

La respuesta de Geroult es que las ocho primeras proposiciones tienen un sentido perfectamente categórico. En caso contrario, sería incomprensible que estas proposiciones confieran a cada substancia cualificada propiedades positivas y apodícticas, en especial la propiedad de ser causa de sí (que las substancias cualificadas no poseían aún en el *Breve tratado*). Que haya una y sólo una substancia por atributo equivale a decir que los atributos, y sólo ellos, son realmente distintos; pero esta afirmación de la *Ética* no tiene nada de hipotético.[9] Sólo ignorando toda la fuerza que posee la distinción real en Spinoza, y con ella toda la lógica de las distinciones, han podido conferir los comentaristas un sentido meramente hipotético a las ocho primeras proposiciones. En verdad, dado que la distinción real *no puede ser* numérica, los atributos realmente distintos o las substancias cualificadas constituyen una sola y la misma substancia. Es más: en rigor, el *uno*, en cuanto número, no se adecua a la substancia, de la misma manera que el *dos*, el *tres* o el *cuatro* no son apropiados para los atributos en cuanto substancias cualificadas; a lo largo de todo su comentario, Geroult insiste en la desvalorización del número en general, por su incapacidad para expresar adecuadamente la naturaleza del modo.[10] Decir que los atributos se distinguen realmente es lo mismo que decir que cada uno de ellos se concibe por sí, sin negación de otro ni oposición a otro, y que, por tanto, todos se afirman de la misma substancia. Lejos de ser un obstáculo para ella, su distinción real es la condición de constitución de un ser que es tanto más rico cuantos más atributos posee.[11] La lógica de la distinción real es una lógica de la diferencia puramente afirmativa y sin negación. Los atributos forman cabalmente una *multiplicidad* irreductible, pero lo importante es saber de qué tipo es esa multiplicidad. Si se sustituye el sustantivo «multiplicidad» por dos adjetivos contrarios (*una* substancia, *múltiples* atributos), el problema se suprime. Los atributos constituyen una multiplicidad formal o cualitativa, una «pluralidad concreta que, al implicar la diferencia intrínseca y la heterogeneidad recíproca de los seres que la constituyen, nada tiene que ver con la pluralidad del número literalmente entendida».[12] En dos ocasiones, Geroult emplea el término *abigarrado*: la noción de Dios, que es simple en cuanto no está compuesta de partes, no deja por ello de ser una noción compleja en cuanto constituida por «*prima elementa*» que son lo único ab-

---

[9] Pp. 163 y 167.

[10] Pp. 149-150, 156-158, y especialmente el Apéndice nº 17 (pp. 581-582).

[11] P. 153, p. 162.

[12] P. 158. M. Geroult nos ofrece otra prueba de que la teoría de las multiplicidades está altamente elaborada en Spinoza cuando analiza otro tipo de multiplicidad, puramente modal en este caso, pero igualmente irreductible a lo numérico, *cfr.* Apéndice nº 9, «Explicación de la *Carta sobre el infinito*».

solutamente simple; «Dios es, por tanto, un *ens realissimum* abigarrado, y no un *ens simplicissimum* puro, inefable e incalificable en el cual se desvanecerían todas las diferencias»; «Abigarrado pero no susceptible de fragmentación, constituido por atributos heterogéneos pero inseparables.»[13]

Teniendo en cuenta la inadecuación del lenguaje numérico, se dirá que los atributos son las *quiddidades*[T] o formas substanciales de una substancia absolutamente única: elementos constitutivos formalmente irreductibles de una substancia constituida como ontológicamente una; elementos estructurales múltiples de la unidad sistemática de la substancia; elementos diferenciales de una substancia que no los yuxtapone ni los funda, sino que los integra.[14] En el spinozismo, pues, no hay solamente una génesis de los modos a partir de la substancia, sino también *una genealogía de la substancia misma*, y las ocho primeras proposiciones tienen precisamente el sentido de establecer esta genealogía. En verdad, la génesis de los modos no es igual que la genealogía de la substancia, ya que una remite a las determinaciones o partes de una misma realidad y la otra a realidades diversas de un mismo ser; la una corresponde a una composición física y la otra, a una constitución lógica; por usar la expresión de Hobbes en la que se inspira Spinoza, una es una «*descriptio generati*» y la otra una «*descriptio generationis*».[15] En todo caso, una y otra se dicen *en un único y mismo sentido* (Dios, causa de todas las cosas a la vez que causa de sí mismo) porque la génesis de los modos tiene lugar en los atributos, y no se produciría según esta operación inmanente si no fuera porque los propios atributos son ellos mismos elementos genealógicos de la substancia. Ahí brilla la unidad metodológica de todo el spinozismo como filosofía genética.

La filosofía genética o constructiva es inseparable de un método sintético en el que los atributos se determinan como verdaderas razones de ser. Estas razones son elementos constituyentes: no hay, por tanto, ascensión alguna de los atributos a la substancia, o de las «substancias atributivas» a la substancia absolutamente infinita; ésta no contiene más realidad que aque-

---

[13] P. 234, p. 447 (Geroult subraya que la *Ética* no aplica a Dios los términos *simplex* o *ens simplicissimum*)

[T] José Ferrater Mora propone –prolongando un uso generalizado en español por Xavier Zubiri–, en su *Diccionario de Filosofía* (Alianza, art. *Quiddidad*), verter de este modo la expresión latina *quidditas*, introducida en la escolástica medieval a partir del árabe *Māhiyya* para traducir, a su vez, el aristotélico *tò tí ên eínai*. La necesidad de utilizar esta expresión en lugar de «esencia» es justificada así por Tomás de Aquino: «lo que sitúa a una realidad dentro de su género o especie correspondiente es lo expresado en la definición que indica lo que es la cosa (*quid est res*), por lo cual los filósofos han cambiado el término *esencia* por el de *quiddidad*» (*De ente et essentia*, cap. 1).

[14] P. 202, p. 210.

[15] P. 33.

llas, si bien resulta de su integración, y no de su suma (pues una suma presupondría aún el número y la distinción numérica). Y ya hemos visto que, en otras ocasiones, Geroult ha mostrado que el método sintético no se define por una simple contraposición al proceso analítico y regresivo. En el *Tratado de la reforma*, se parte de una idea verdadera cualquiera, incluso aunque esté impregnada de ficción y aunque no tenga correlato en la Naturaleza, para elevarse lo antes posible hasta Dios, allí donde cesa toda ficción y en donde las cosas se engendran como las ideas a partir de Dios. En la *Ética*, desde luego, no hay ascensión desde las substancias-atributos a la substancia absolutamente infinita, pero se llega a las substancias-atributos como elementos reales constitutivos por un proceso analítico-regresivo que hace que no sean ni deban ser objeto de una construcción genética sino de una *demostración por reducción al absurdo* (en efecto: se «desprenden» los modos de la substancia para demostrar que cada atributo no puede designar más que una substancia inconmensurable, única en su género, existente por sí y necesariamente infinita). Lo que resulta inmediatamente suprimido o superado no es el resultado de este proceso regresivo, ya que los atributos existen exactamente como se perciben, sino que sucede más bien que, al ser percibidos los atributos como elementos constitutivos, el proceso mismo es sustituido por la construcción genética. De este modo, ella integra el proceso analítico *y su autosupresión*. En este sentido, estamos seguros de hallarnos ante razones que son razones de ser, y no simples razones del conocer, y de que el método geométrico sobrepasa lo que tenía de ficticio cuando se aplicaba a meras figuras, revelándose adecuado para la construcción del ser real.[16] En suma, lo provisional no es el contenido de las ocho primeras proposiciones, ni ninguna de las propiedades otorgadas a las substancias-atributos, sino únicamente la posibilidad analítica de que estas substancias constituyan existencias separadas, posibilidad que nunca llega a ser efectiva en esas proposiciones.[17]

Vemos entonces que la construcción de la substancia única se encuentra en el cruce de dos series, y forma justamente un *nexus* (el haber ignorado este hecho es lo que obliga a los comentaristas a hacer como si Spinoza «se elevase» desde los atributos hasta la substancia, en una sola serie hipotética, o bien como si los atributos no fueran más que razones del conocer en una serie problemática). Ciertamente, las ocho primeras proposiciones representan una primera serie en la cual nos alzamos hasta los elementos diferenciales constitutivos; a continuación, la 9ª, la 10ª y la 11ª representan otra serie en la cual la idea de Dios integra estos elementos y eviden-

[16] Sobre el equívoco de la noción de «figura», *cfr.* el Apéndice nº 1 (p. 422).

[17] P. 161.

cia que no puede constituirse sino en virtud de todos ellos. Por esto dice Spinoza expresamente que las primeras proposiciones carecen de todo alcance a menos que se atienda «al mismo tiempo» a la definición de Dios: nunca se conforma con pasar, en una misma línea, de la unidad de las substancias constitutivas a la unicidad de la substancia constituida sino que, al contrario, invoca la potencia infinita de un *Ens realissimum*, y su unicidad necesaria en cuanto sustancia, para deducir de ella la unidad de las substancias que la constituyen sin perder nada de sus propiedades precedentes.[18] Hemos de distinguir, pues, los elementos estructurales realmente distintos de la condición bajo la cual componen una estructura que funciona en su conjunto, en la cual todo corre en paralelo y en donde la distinción real es la prueba de la correspondencia formal y de la identidad ontológica.

El «nexus» entre las dos series se presenta claramente en la noción de causa de sí, que desempeña un papel central en la génesis. *Causa sui* es en principio una propiedad de cada substancia cualificada. Y el aparente círculo vicioso, según el cual ella deriva de la infinitud al mismo tiempo que la funda, se deshace de la siguiente manera: deriva de la infinitud como plena perfección *de su esencia*, pero funda la infinitud en su verdadero sentido, como afirmación absoluta *de su existencia*. Sucede lo mismo con Dios o la substancia única: su existencia queda probada primero por la infinitud de su esencia, y después por la causa de sí como razón genética de la infi-

[18] P.141: «Así, observa Spinoza, "se verá fácilmente mi propósito siempre que se atienda *al mismo tiempo* (*simul*) a la definición de Dios". Asimismo, es imposible conocer la verdadera naturaleza del triángulo si no se han considerado antes, aparte, los ángulos que lo constituyen y demostrado sus propiedades; pero tampoco habríamos podido decir nada de la naturaleza del triángulo, ni de las propiedades que su naturaleza impone a los ángulos que le constituyen, si la idea verdadera de su esencia no se nos hubiese dado *al mismo tiempo*, por su parte, independientemente de ellos».

P. 164: «Los atributos tienen caracteres tales que *pueden* referirse a una misma substancia, *cuando existe* una substancia a tal punto perfecta que *exige* que se refieran a ella como a la substancia única. Pero, en tanto que no se haya demostrado, mediante la idea de Dios, que existe tal substancia, no estamos en condiciones de hacer esa referencia y la construcción no puede darse por acabada».

P. 226-227: «La *unicidad* propia de la naturaleza infinitamente infinita de Dios es el principio de la *unidad* en Él de todas las substancias que le constituyen. Aunque el lector descuidado tienda a seguir el camino contrario, considerando que Spinoza debe probar la unicidad de Dios mediante su unidad [...] Con una constancia sin excepciones, Spinoza sigue la otra vía: no prueba la unidad de las substancias en virtud de su naturaleza, sino de la unicidad necesaria de la substancia divina [...] Así se confirma una vez más que el principio generador de la unidad de las substancias en la substancia divina, al contrario de lo que se había creído, no es el concepto de substancia (concepto que, tal como se deduce de las ocho primeras proposiciones, conduciría más bien al pluralismo) sino la noción de Dios».

nitud de su existencia, «a saber, la potencia infinitamente infinita del *Ens realissimum*, porque este ente, al causarse necesariamente a sí mismo, pone absolutamente su existencia en toda su extensión y plenitud, sin limitación ni agotamiento».[19] Ha de concluirse, por una parte, que el conjunto de la construcción genética es inseparable de una deducción de los propios, de los cuales el principal es la *causa sui*. La deducción de los propios se enlaza y se entrecruza con la construcción genética: «Si se ha descubierto, en efecto, que la cosa se causa a sí misma tras haber procedido a la *génesis de su esencia* [...] no es menos cierto que la *génesis de la cosa* no se ha obtenido sino mediante el conocimiento de aquel propio que da razón de su existencia. Y con ello se ha realizado un progreso decisivo en el conocimiento de la esencia, ya que al haber sido demostrada su verdad en el grado más alto se certifica, también al más alto nivel, que ella es realmente una esencia. Y lo que vale para la *causa sui* vale, en grados diversos, para todos los demás propios: eternidad, infinitud, indivisibilidad, unicidad, etcétera, pues estos no son nada más que la misma *causa sui* vista desde distintas perspectivas».[20] Y, por otra parte, vemos que la *causa sui* aparece en el «nexus» entre las dos series de la génesis, puesto que la identidad de los atributos en cuanto a la causa o al acto causal explica la unicidad de una sola substancia que existe por sí, a pesar de la diferencia de los atributos en cuanto a su esencia: realidades diversas e inconmensurables, los atributos no se integran en un ser indivisible «más que por la identidad del acto causal por el cual se dan la existencia y producen sus modos».[21]

La *causa sui* anima todo el tema de la potencia. E incluso ahí nos arriesgaríamos a un malentendido si, por haber evaluado mal el cruce de nociones, otorgásemos a esta potencia una independencia que no tiene, y a los propios una autonomía (con respecto a la esencia) de la que carecen. La propia potencia, la *causa sui*, es solamente un propio; si en verdad se desplaza desde las substancias cualificadas, lo hace solamente en la medida en que esta substancia, en virtud de *su* esencia, ya poseía *a fortiori* caracteres de los atributos substanciales, en razón de la esencia *de éstos*. De acuerdo con la diferencia entre el propio y la esencia, la substancia no sería única sin la potencia, pero tampoco es única por la potencia, sino por la esencia: «Gracias a la unicidad de la potencia (de los atributos) comprendemos *cómo es posible* que no sean más que un ente, a pesar de la diversidad de sus esencias propias, pero *la razón en que se funda* su unión en una sola substancia es únicamente la perfección infinita constitutiva de la esencia de

[19] P. 204 (y 191-193).
[20] P. 206.
[21] P. 238 (y 447).

Dios».[22] Por eso resulta tan enojoso invertir la fórmula de Spinoza y hacer como si la esencia de Dios fuera potencia, cuando lo que dice Spinoza es que «la potencia de Dios es su esencia misma».[23] Es decir: la potencia es el propio inseparable de la esencia, que expresa al mismo tiempo el modo como la esencia es causa de la existencia de la substancia y causa de otras cosas que se siguen de ella. «La potencia no es otra cosa que la esencia» significa, pues, dos cosas distintas, y que no pueden comprenderse si se invierte la fórmula: 1º) Dios no tiene otra potencia más que la de su esencia, no actúa ni produce más que por su esencia, y no mediante un entendimiento y una voluntad; por eso, es causa de todas las cosas *en el mismo sentido* en que es causa de sí, pues la noción de potencia expresa precisamente la identidad de la causa de todas las cosas con la causa de sí; 2º) los productos o efectos de Dios son *propiedades* que se derivan de la esencia, pero que son necesariamente *producidas* en los atributos constitutivos de esa esencia; son *modos* cuya unidad en los diferentes atributos se explica a su vez por el tema de la potencia, es decir, por la identidad del acto causal que les pone en cada uno de ellos (de ahí la asimilación entre efectos reales = propiedades = modos; y la fórmula «Dios produce una infinidad de cosas en una infinidad de modos», en donde *cosa* remite a la causa singular que actúa en todos los atributos a la vez, y *modos* a las esencias que dependen de los respectivos atributos).[24]

El enlace riguroso de la esencia y la potencia excluye que las esencias sean como modelos en un entendimiento creador y la potencia como la fuerza desnuda de una voluntad creadora. Dios no puede concebir posibles ni realizar contingentes: tanto el entendimiento como la voluntad pueden ser únicamente modos, finitos o infinitos. Y es preciso incluso atender a esta desvalorización del entendimiento, puesto que, desde el momento en que se establece un entendimiento en la esencia de Dios, la palabra «entendimiento» adquiere necesariamente un sentido equívoco, ya que el entendimiento infinito no tiene con el nuestro más que una relación de analogía, y las perfecciones que en general convienen a Dios no tienen la misma forma que las que se aplican a las criaturas. Por el contrario, cuando decimos que el entendimiento divino no es menos modo que el entendimiento finito o humano no solamente estamos fundamentando la adecuación del entendimiento humano, como parte, al entendimiento divino como un todo, sino que fundamos igualmente la adecuación de todo entendimiento a las

---

[22] P. 239.

[23] P. 379-380.

[24] P. 237: «*Infinitamente diferentes en cuanto a su esencia*, son sin embargo *idénticos en cuanto a su causa*, y *cosa* idéntica significa aquí *causa* idéntica», y p. 260.

formas que comprende, ya que *los modos engloban las perfecciones de las que dependen de la misma forma que las que constituyen la esencia de la substancia*. El modo es un efecto pero, aunque el modo difiere de la causa tanto en su esencia como en su existencia, tiene al menos en común con ella las formas que implica solamente en su esencia, en cuanto constituyen la esencia de la substancia.[25] Así, la reducción del entendimiento infinito a la condición de modo es inseparable de otras dos tesis, que aseguran por su parte la distinción más rigurosa de esencia y de existencia entre la substancia y sus productos, y sin embargo la más perfecta comunidad de forma (univocidad). Al contrario, la confusión del entendimiento infinito con la esencia de la substancia implica, por su parte, una distorsión de las formas que Dios no posee sino a su manera inaprehensible, es decir, eminentemente, y también una confusión de esencia entre Dios y sus criaturas, ya que se atribuyen a Dios las perfecciones humanas, conformándonos con elevarlas al infinito.[26]

Este estatuto formal del entendimiento da cuenta de la posibilidad del método geométrico, sintético y genético. De ahí la insistencia de Geroult en la naturaleza del entendimiento spinozista, la oposición de Descartes y Spinoza respecto a este problema, y la tesis más radical del spinozismo: el racionalismo absoluto, fundado en la adecuación de nuestro entendimiento al saber absoluto. «Al afirmar la total inteligibilidad de la esencia de Dios y las cosas para el hombre, Spinoza tiene perfecta conciencia de estar oponiéndose a Descartes [...] el racionalismo absoluto, al imponer la total inteligibilidad de Dios, clave de la inteligibilidad total de las cosas, es para el spinozismo, por tanto, el primer artículo de fe. Solamente por ello, el alma, purgada de las múltiples *supersticiones* de las cuales es el supremo *asilo* la noción de un dios incomprensible, cumple esta unión perfecta de Dios y el hombre que condiciona su salvación.»[27] No habría método sintético y ge-

---

[25] *Cfr.* p. 290 (y en la p. 285, Geroult precisa: «La incomensurabilidad entre Dios y su entendimiento significa solamente que Dios, en cuanto causa, es absolutamente distinto de su entendimiento, en cuanto efecto, y justamente sucede que la idea en cuanto idea debe ser absolutamente distinta de su objeto. Así, la inconmensurabilidad no significa aquí, en absoluto, *incompatibilidad radical de las condiciones del conocimiento con las condiciones de la cosa a conocer, sino únicamente separación y oposición del sujeto y el objeto, de lo que conoce y lo conocido*, de la cosa y de su idea, separación y oposición que, lejos de impedir el conocimiento, es al contrario lo que lo hace posible [...]»).

[26] P. 281: «Así, paradójicamente, la atribución a Dios de un entendimiento y de una voluntad inconmensurables con los nuestros, que parece que debería provocar una disparidad radical entre Él y nosotros, implica en realidad un antropomorfismo invertido, tanto más nocivo en cuanto que pasa por ser su suprema negación».

[27] P. 12: (y pp. 9-11, para la confrontación con Descartes, Malebranche y Leibniz, que conservan siempre una perspectiva de eminencia, de analogía o incluso de simbolismo en su concepción del entendimiento y de la potencia de Dios).

nético si lo engendrado no fuera en cierto modo igual a su generador (así, los modos no son ni *más* ni *menos* que la substancia),[28] y si el generador no fuera él mismo objeto de una genealogía que funda la génesis de lo engendrado (así, los atributos como elementos genealógicos de la substancia y principios genéticos de los modos). Martial Geroult analiza en todos sus detalles esta estructura del spinozismo. Y, como una estructura se define por su efecto de conjunto no menos que por sus elementos, relaciones, *nexos y entrecruzamientos*, se asiste a veces a un cambio de tono, como si Geroult desvelase o hiciese ver de pronto el efecto de funcionamiento de la estructura en su conjunto, que desarrollará en los tomos siguientes: es el caso del *efecto de conocimiento* (cómo llega el hombre a «situarse» en Dios, es decir, a ocupar en la estructura el lugar que le asigna el conocimiento de lo verdadero, y que también le asegura este verdadero conocimiento y la verdadera libertad); o bien *el efecto de vida* (cómo la potencia, en cuanto esencia, constituye la «vida» de Dios que se comunica al hombre y funda realmente la identidad de su independencia en Dios y de su dependencia de Dios).[29] El admirable libro de Geroult tiene una doble importancia, desde el punto de vista del método general que pone en funcionamiento, y desde el punto de vista del spinozismo, que no representa una aplicación entre otras para este método, sino que, a continuación de una serie de estudios sobre Descartes, Malebranche y Leibniz, constituye el término o el objeto más adecuado, más saturado, más exhaustivo. Este libro funda el estudio verdaderamente científico del spinozismo.

[28] *Cfr.* p. 267.

[29] *Cfr.* los dos pasajes de las pp. 347-348 y 381-386.

21

FALLA Y FUEGOS LOCALES*

En busca de un pensamiento planetario, Axelos define su objeto: «Lo planetario significa, sin duda alguna, lo que abarca el planeta tierra, el globo terrestre y sus relaciones con los demás planetas. Esto es lo *global*. Pero esta concepción de lo planetario se queda solamente en la extensión [...] Lo planetario se refiere a lo que es *itinerante* y *errante*, lo que sigue un curso errante por una trayectoria en el espacio-tiempo, lo que realiza un movimiento rotativo. Lo planetario indica la era de la *planificación*, en la que sujetos y objetos de la planificación global, de la voluntad de organización y previsión, quedan trabados en la fijación, de acuerdo con un itinerario que supera a la vez a los sujetos y los objetos. Lo planetario nombra el reino de la *llanura* que se extiende para aplanarlo todo, tan errante como aberrante. Lo planetario designa también, como nombre masculino y según los diccionarios, una especie de *mecanismo técnico*, un *engranaje*. El juego del pensamiento y de la era planetaria es, por tanto, *global, errante, itinerante, organizador, planificador y aplanador, preso en el engranaje*».[1] Las grandes figuras de la errancia marcan la historia del mundo, Ulises, Don Quijote, el Judío Errante, Bouvard y Pécuchet, Bloom, Malone o el Innombrable –todos hombres medios y sensuales, en palabras de Ezra Pound, invocando en su deseo de artistas «la generalización más general»–. Las grandes figuras de la errancia son los propios pensadores. Bouvard y Pécuchet son la primera pareja planetaria. Es cierto que hoy hemos perfeccionado la errancia, y es como si ya no tuviéramos necesidad de movernos. El pensamiento plane-

---

* *Critique*, nº 275, abril de 1970, pp. 344-351. Sobre tres obras de Kostas Axelos, *Vers la pensée planétaire*, Les Éditions de Minuit, París, 1964; *Arguments d'une recherche*, Les Éditions de Minuit, París, 1969 (trad. cast. *Argumentos para una investigación*, Fundamentos, Madrid, 1973, [*N. del T.*]; *Le jeu monde*, París, Les Éditions de Minuit, 1969, abreviadas respectivamente como VPP, AR, JM. Sobre las relaciones entre Deleuze y Axelos, véase la nota c del texto nº 9.

[1] VPP, p. 46.

tario comprende la filosofía llana de los generales técnicos, que sueñan con sus bombas y que rivalizan con Teilhard en materia de cosmogonía, las pobres reflexiones de los que viajan a la luna, pero también el pensamiento registrado en los instrumentos que les propulsan, y los pensamientos de quienes les contemplamos, pegados a la televisión, como esquizofrénicos inmóviles: el hombre medio sensual, «compacto y agrietado».[2] No hay razón alguna para privilegiar un aspecto en lugar de otro, lo planificado o lo global, la errancia o la llanura. Hemos realizado la profecía: la ausencia de fin. El errar ha dejado de ser un retorno a los orígenes, ya no es ni siquiera aberración, pues ello supondría aún un punto fijo, sino que está tan lejos del error como de la verdad. Ha conquistado la autonomía en una especie de inmovilidad catatónica.

Prestemos atención a los medios que emplea Axelos para expresar este magma que ha de ser el pensamiento planetario, y que en cualquier caso lo es, pero que plantea complicados problemas técnicos de registro, de traducción, de poetización, pincelada a pincelada y fragmento a fragmento. Más allá de Platón, hasta los presocráticos; y más allá de Marx, hasta el post-marxismo. Se conservan procedimientos aforísticos tomados de Heráclito, y procedimientos téticos del Marx militante, anécdotas zen, proyectos, correcciones, panfletos, programas del tipo de los llamados «socialistas utópicos». Pero se hace sensible que Axelos querría también medios audiovisuales, que sueña con un Heráclito a la cabeza de un comando post-marxista, apoderándose de una emisora de radio para difundir breves comunicados aforísticos o celebrar mesas redondas de eterno retorno. Todo el lenguaje heideggeriano basado en la escucha adquiere un sentido nuevo cuando se transfiere desde el campo a la ciudad. Axelos intenta evaluar las posibilidades del cine para expresar las formas modernas de errancia.[3] Pero el estudio constante de los presocráticos no indica un retorno a los orígenes, así como el post-marxismo no es un fin en sí mismo: se trata más bien de alcanzar un «hacerse mundial», como sucedió entre los griegos, como ausencia de origen, tal y como ahora se nos presenta, es decir, desviado con respecto a cualquier fin.

Le jeu du monde está escrito en forma de aforismos. El objeto propio del aforismo es el objeto parcial, el fragmento, el residuo. Conocemos bien –o, mejor dicho, Maurice Blanchot nos ha enseñado a conocer– las condiciones de un pensamiento y de un «habla del fragmento»: decir y pensar el objeto parcial sin presuponer ninguna totalidad anterior de la cual derivaría, ningún todo futuro que se formaría a partir de él, sino todo lo contra-

---

[2] AR, p. 172.

[3] VPP, pp. 100-102.

rio: dejar que el fragmento derive por sí mismo y para los demás fragmentos, creando distancias, divergencias y descentramientos que los separan, pero que también los mezclan, en una afirmación que es «una nueva relación con el Afuera», irreductible a la unidad. Es preciso concebir cada aforismo como si estuviera dotado de un mecanismo de propulsión en el cual las proyecciones, las introyecciones, pero también las fijaciones, las regresiones y las sublimaciones no son simples procesos psíquicos sino mecanismos cosmo-antropológicos. En cierto modo, el hombre se religa con un destino que hay que leer en los astros y en los planetas.[4] El pensamiento planetario no es unificador: implica una profundidad celeste, una extensión del universo en profundidad, así como aproximaciones y distancias sin medida común, números inexactos, una apertura esencial de nuestro sistema, toda una filosofía-ficción. Por eso, lo planetario no es lo mismo que lo mundano, ni siquiera en sentido heideggeriano: el mundo de Heidegger es distinto, «mundo y mundo cósmico no son la misma cosa».[5] Y las tonalidades afectivas del estar en el planeta no son las del estar en el mundo. Al preguntarse por las posibilidades expresivo-sentimentales de la música moderna, Charles Koechlin decía que ésta renuncia a las «afirmaciones» clásicas y a los «desahogos» románticos, pero es particularmente apta para expresar «un cierto desasosiego, un cierto desequilibrio e incluso una cierta indiferencia», además de «una extraña alegría que casi es felicidad». Estos tres rasgos –desasosiego, desequilibrio, indiferencia– definen la música planetaria, el *páthos* de este pensamiento, amargo pero también alegre a fuerza de extrañeza (la extrañeza, y no la alienación, es la determinación de la errancia).[6]

A este *páthos* le corresponde una lógica, un *lógos*. La «pequeña forma» del aforismo no debe ser reminiscencia o arcaísmo, recolección de fragmentos supervivientes de una totalidad ya pasada, sino un medio apto para la exploración del mundo actual, de sus lagunas y constelaciones. Se trata de una lógica probabilística que no remite a propiedades o a clases sino a casos. De ahí la importancia del signo ambiguo (*y/o*) que señala al mismo tiempo la conjunción (*y*), la disyunción (*o*) y la exclusión (*ni*). Axelos acumula fórmulas del tipo «metafísicamente antimetafísico [...]», «acorde discordante [...]», «asombrarse sin asombro alguno [...]», «un cangrejo que se come a otro cangrejo mientras es comido por un tercero [...]», «el manipulador manipulado...», pero no hemos de ver en ellas fáciles transformaciones dialécticas de la monótona identidad de los contrarios, sino secuencias de casos aleatorios en los que la conjunción y la disyunción, la disyunción o la con-

[4] JM, p. 266.
[5] JM, p. 254.
[6] JM, p. 273.

junción, sustituyen a la forma del juicio de existencia o de atribución que aún constituía el elemento de la dialéctica (*es, no es*): «si el *hay* y el *es* dejasen de pesarnos, si el *no hay* y el *no es* dejasen de parecernos una simple privación [...]».[7] La dialéctica hegeliana, e incluso la marxista, quizá también la heideggeriana, se mueven en las categorías del ser, el no-ser y el Uno-Todo. Y ¿qué puede hacer el Todo más que totalizar y nihilizar tanto la nada como el ser? «El nihilismo nihiliza la nada, porque deja el *nihil impensado*».[8] Este *nihil*, que también es el Todo, nos puede perturbar, nos puede angustiar, podemos imaginarlo, pero no por ello queda, en el nihilismo, menos impensado. El nihilismo es cabalmente la determinación universal de la modernidad, del mismo modo que la llanura es el movimiento del errar. Axelos dice y muestra constantemente que no se trata, en absoluto, de «frenar el proceso», de luchar contra la llanura o de derrotar al nihilismo.[9] Pero ese *nihil* del nihilismo es lo que queda impensado como conflagración total universal o fin del mundo, y es él mismo quien totaliza y dispersa su propio movimiento, encendiendo aquí y allá los fuegos locales de aquellos fragmentos en los cuales el nihilismo ya se ha derrotado a sí mismo, se ha librado de sí mismo. Por eso dice Axelos: «Siempre volver a empezar, hasta la explosión final y fatal –que llegará *mucho más tarde* de lo que pensamos–». No es otra la lógica del pensamiento planetario: quiere ser y presentarse como una política, como una estrategia. Axelos gusta de considerar ciertos libros de los que publica en la colección Arguments* como estados inestables de ese pensamiento planetario con el que sueña.[10] Uno de los primeros libros de esta colección fue *De la guerra*, de Clausewitz. Más allá de Clausewitz, se ha puesto recientemente en evidencia que la identidad moderna de lo estratégico y lo político en la perspectiva del nihilismo termonuclear producía «la guerra destotalizada y dispersa: guerras y/o acuerdos limitados».[11] La revolución responde con sus «cuatro o cinco Vietnams» a la política americana mundial que invoca la teoría de juegos. Heráclito como estratega, como filósofo de combate: Heráclito dice que

---

[7] VPP, p. 295. Es curioso que, en apoyo de su crítica del lenguaje funcional o unidimensional, Marcuse se conforme con invocar una concepción enteramente tradicional del juicio de existencia o de atribución. (*L'homme unidimensionnel*, Les Éditions de Minuit, París, p. 119 ss. (trad. cast. A. Elorza, *El hombre unidimensional*, J. Moritz, México, 1965, reed. Seix Barral, Barcelona, 1968 y Orbis, Barcelona, 1984, [*N. del T.*]).

[8] JM, p. 412.

[9] VPP, p. 312.

* *Vid.* nota d del texto nº 9.

[10] AR, pp. 160 ss.

[11] *Cfr.* André Glucksmann, *Le discours de la guerre*, L'Herne, pp. 235-240 (trad. cast. M. Martí Pol, Anagrama, Barcelona, 1969, [*N. del T.*]).

todas las cosas se convierten en fuego, pero nunca piensa en una conflagración universal, la deja impensada como el *nihil* del nihilismo, y muestra que el nihilismo se derrota necesariamente a sí mismo (o es vencido por su «impensado»), en los fuegos locales que unen a los vivos sobre la tierra.[12] En el pensamiento planetario ya no hay física ni metafísica, psicología ni sociología, únicamente una estrategia generalizada.

Lo que nos diferencia de Clausewitz, pero también de Hegel, de Marx, de Heidegger y hasta de Heráclito... es que pensamos sin origen ni destino, la diferencia es el pensamiento más elevado, pero ya no podemos pensarla como diferencia *entre* dos cosas, entre un punto de partida y un punto de llegada, ni siquiera entre el ser y el ente. La diferencia no se puede afirmar en cuanto tal sin socavar los dos términos que ya no la encierran, aunque siga pasando entre términos asignables. La diferencia es el verdadero *lógos*, pero el logos de la errancia, que suprime los puntos fijos, y su *páthos* es la indiferencia. La diferencia sale de (y vuelve a hundirse en) una falla que absorbe todas las cosas y a todo ser. ¿Por dónde pasa la diferencia?, pregunta Axelos con un ojo miope o présbita; «¿Qué línea separa el horizonte de lo visible de la armonía invisible?» ¿Dónde cambia el ritmo? «¿En el gran espacio global o en un lugar preciso?» Axelos esboza un comentario de Anaxágoras que no deja de volver sobre esta pregunta: ¿dónde está la falla, por dónde pasa? «¿Hay, por una parte, un *Noûs* sin mezcla, sin amalgama, autónomo, por otra un caos de entes preexistentes y, en tercer lugar, un caos transformado en cosmos por el *Noûs*? ¿Dónde reside la falla? ¿En el caos? ¿Entre el caos y el cosmos? ¿En el cosmos? ¿En el *Noûs* y en su posición? ¿En su acción? ¿En la composición del mundo? ¿En la exposición de Anaxágoras? ¿En nuestra comprensión? Fulminados por la explosión y la dispersión que sigue a las diferencias, nostálgicos y abatidos por la presión de la indiferencia, mezclando todo y, sin embargo, fuera de la mezcla, ¿cómo podríamos, estando obnubilados por nuestro tiempo, comunicar con los viejos tiempos y con el juego del tiempo?»[13] Axelos se instala en el punto en que la diferencia se comunica sin cesar, en el que la

---

[12] Acerca de la cuestión «¿Hay, según Heráclito, una conflagración universal?, *Cfr.* el comentario de Axelos en *Heraclite et la philosophie*, Les Éditions de Minuit, París, 1962, pp. 104-105: «La conflagración universal, entendida como una aniquilación total, ya sea provisional o definitiva, no es una visión heraclítea. El mundo no ha sido creado por el fuego, y por tanto no puede resolverse en él [...] El fuego no puede vencer o aniquilar a los demás elementos, pues la justicia reside en la discordia y la armonía en la lucha. Heráclito, tras insultar a Homero por haber deseado el final de las discordias (es decir, la destrucción del universo), no puede cometer la suprema incongruencia de destruir él mismo el universo, ya sea momentáneamente o para siempre. Puesto que el mundo *es* el fuego con el que todo se intercambia y que se intercambia con todo, ¿cómo podría el mundo ser arrasado por el fuego?».

[13] AR, pp. 20-22.

diferencia entre la mezcla y la separación es también diferencia en la mezcla y/o en la separación, y la diferencia «de» Anaxágoras es también nuestra diferencia «con» Anaxágoras, origen y destino al mismo tiempo. Por eso, sería incorrecto presentar a Axelos como crítico de la totalidad que se queda únicamente con un mundo hecho fragmentos. Es cierto que nunca concibe el todo como totalización: ni al modo platónico, como acción organizadora del caos a partir de un principio único, ni al modo hegeliano-marxista, como proceso de transformación que refunde y supera sus distintos momentos. En este punto, Axelos, que hizo tanto para difundir en Francia a Lukács y la Escuela de Frankfurt, quiere marcar «su» propia diferencia a propósito de la concepción del Todo.[14] Para Axelos, toda totalización –incluso y sobre todo la del «proceso de la experiencia social e histórica en la praxis»– es nihilismo o desemboca en ese *nihil* que queda impensado en el nihilismo. Encuentra que la totalización es el movimiento que caracteriza el aplanamiento burocrático. Pero, si el nihilismo se autoderrota en la medida en que piensa el *nihil*, éste ha de ser pensado como un Todo, si bien se trata de un todo que no totaliza ni unifica, que no está presupuesto en sus partes como unidad perdida ni como totalidad fragmentada, que no está configurado o prefigurado por las partes en el curso de un desarrollo lógico o de una evolución orgánica. Un todo que ya no cuenta con la existencia y la atribución sino que vive en la conjunción y la disyunción, en la mezcla y la separación, inseparable del trayecto imprevisible de la falla en todas direcciones, corriente que arrastra objetos parciales y transforma sus distancias y que, según Blanchot, constituye aquella nueva relación con el Afuera que hoy es el objeto del pensamiento. En este sentido, Axelos pone todos sus libros bajo el signo del «ser en devenir de la totalidad fragmentaria» y, cuando escribe mediante aforismos, dice que el aforismo y el sistema no son cosas distintas, Totalidad-Fragmento siempre fuera de sí misma, que late tanto en la falla de Anaxágoras como en los fuegos locales de Heráclito.[15]

Le Jeu du monde cuenta una historia planetaria. Las fuerzas elementales del trabajo y la lucha, del lenguaje y el pensamiento, del amor y la muerte, componen los grandes poderes del mito y la religión, de la poesía y el arte, de la ciencia y la filosofía. Pero la técnica que funciona en todos esos poderes ejerce una planificación generalizada que provoca su crisis y plantea la cuestión de su destino planetario. Parecería como si, por una parte, hubiera un solo código, el de la tecnicidad, y al mismo tiempo no quedara

---

[14] *Cfr.* el prefacio de Axelos a *Histoire et conscience de classe* (*Historia y conciencia de clase*).

[15] Además de sendos textos sobre Heráclito y Anaxágoras en AR, *cfr.*, en VPP, *La pensée fragmentaire de la totalité chez Pascal* y *Rimbaud et la poésie du monde planétaire*.

ya un código capaz de abarcar el conjunto del campo social. En el ser planetario, la tierra se ha vuelto plana. Pero esta compresión de las dimensiones que antes ocupaban los poderes, este allanamiento que reduce las cosas y los seres a lo *unidimensional* y, en suma, este nihilismo tiene un efecto sorprendente: devuelve las formas elementales a sí mismas en el juego salvaje de todas sus dimensiones, *libera este* nihil *impensado en el contrapoder de un juego multidimensional.* Del más desdichado de los hombres no se puede ya decir que está alienado o invadido por los poderes, sino más bien que las fuerzas se han adueñado de él. Incluso la política planetaria norteamericana, en su papel de policía agresiva, se sistematiza y se fragmenta también en la teoría de juegos. Y los esfuerzos revolucionarios no pueden responder a esa política si no es mediante estrategias locales que actúan paso a paso, inventando ceremonias, iniciativas, nuevas estratagemas. Desde el comienzo de su obra, Axelos ha elevado hasta el límite este concepto de juego, lo que le convirtió (junto con Fink) en uno de los primeros en superar la concepción tradicional del juego. En ésta, el juego aparecía como una actividad humana especial y circunscrita, que se definía por oposición a otras potencias y fuerzas (lo real, lo útil, el trabajo, lo sagrado, etcétera). En este punto, Jacques Ehrmann ha analizado recientemente todos los postulados de esta concepción tradicional que intenta definir el juego aisladamente y frente a la realidad, a la cultura y a lo serio.[16] La tentativa de Fink se contrapone a esa escisión: muestra que el Juego se amplía al universo, se inmiscuye en él en la medida en que se libera de la interpretación metafísica que devalúa y aísla los juegos y se eleva hasta la interpretación mítica del juego como relación con el mundo, para alcanzar finalmente la idea del Juego como ser, como totalidad del mundo, como Juego sin jugador.[17] Axelos acepta sin duda esta distinción entre los juegos humanos, el juego en el mundo y el juego del mundo. Pero la somete a la transformación que opera en general en todos los conceptos heideggerianos, en los que lo planetario sustituye a lo mundano, la estrategia al desamparo y la errancia al ser y la verdad. La relación de Axelos con Heidegger es como la de una especie de zen frente al budismo. Axelos no parte del juego del hombre (fenomenológicamente) para convertirlo en símbolo del juego del mundo (ontológicamente). Parte de un diálogo, de un juego designado como planetario que vincula ya el juego del hombre y el del mundo. Otorga

---

[16] *Cfr.* Jacques Ehrmann, *L'homme en jeu*, *Critique* nº 266. Las cinco tesis de Ehrmann al final de su artículo se corresponden con la concepción de Axelos: 1) El juego no tiene sujeto; 2) el juego es comunicación; 3) el juego es una espiral de espacio-tiempo; 4) El juego es finito e ilimitado, porque traza él mismo sus propios límites; 5) el juego implica y explica un «fuera-de-juego».

[17] Eugen Fink, *Le jeu comme symbole du monde*, Les Éditions de Minuit, París (*Spiel als Weltsymbol*, Kohlhammer, Stuttgart, 1960, [*N. del T.*]).

pleno sentido a la fórmula: *hay juego, no jugadores*. Con Axelos, la superación de la metafísica recobra el sentido que Jarry le había conferido según la etimología, la «patafísica» como el gesto planetario del Dr. Faustroll del que puede venir la salvación de la filosofía.

22

HUME*

Significación del empirismo

En mayor o menor medida, la historia de la filosofía ya ha absorbido o digerido el empirismo. Lo ha definido en una relación inversa con el racionalismo, según se acepte o no que haya en las ideas algo que no se dé en los sentidos o en lo sensible. Ha convertido el empirismo en una crítica del innatismo, del *a priori*. Pero el empirismo siempre ha tenido otros secretos. Hume los ha elevado a su máxima expresión y ha arrojado luz sobre ellos en una obra extremadamente difícil y sutil. La posición de Hume es muy peculiar. Su empirismo es una especie de guión anticipado de ciencia-ficción. Como sucede en este género literario, tenemos la impresión de estar en un mundo ficticio, ajeno, desconocido, habitado por extrañas criaturas; pero tenemos también el presentimiento de que este mundo acabará siendo el nuestro y de que esas extrañas criaturas acabaremos siendo nosotros mismos. Al mismo tiempo, tiene lugar una transformación de la ciencia o de la teoría, que se convierte en *pesquisa* (una concepción que tiene su origen en Bacon, como recordará Kant a la vez que la cambia y racionaliza, concibiendo la teoría como tribunal). La ciencia o la teoría son investigación, es decir, práctica: práctica de ese mundo aparentemente ficticio descrito por el empirismo, estudio de las condiciones de legitimidad de las prácticas en ese mundo empírico que es efectivamente el nuestro. Gran transformación de la teoría en práctica. Los manuales de historia de la filosofía malentienden lo que definen como «asociacionismo» cuando ven en ello una teoría en el sentido ordinario del término, una suerte de racionalismo invertido. Hume plantea preguntas insólitas, que sin embargo nos resultan familiares: para convertirse en propietario de una ciudad abandonada, ¿basta con clavar una lanza en sus puertas, o hace falta tocarlas con los dedos? ¿es posi-

---

* En François Châtelet ed., *Histoire de la philosophie*, t. IV: *Les Lumières*, Hachette, París, 1972, pp. 65-78. (trad. cast. *Historia de la filosofía*, Espasa Calpe, Barcelona, 1980, [*N. del T.*]).

ble que los mares tengan propietarios? ¿por qué, en un sistema jurídico, el suelo es más importante que la superficie, y por qué la pintura es más importante que la tela? El problema de la asociación de ideas sólo tiene sentido en estas preguntas. La llamada teoría de la asociación halla su destino y su verdad en una casuística de las relaciones, en una práctica del derecho, de la política y de la economía que cambia enteramente la naturaleza de la reflexión filosófica.

La naturaleza de la relación

La originalidad de Hume, o una de sus originalidades, procede de la fuerza con que afirma: *las relaciones son exteriores a sus términos.* Una tesis como ésta no se puede comprender más que por su oposición a todo el esfuerzo de la filosofía racionalista, que había intentado reducir la paradoja de las relaciones, bien encontrando la manera de hacer que las relaciones fuesen interiores a sus propios términos, bien descubriendo un término más amplio y profundo al que la propia relación fuese interior. Pedro es más pequeño que Pablo: ¿cómo hacer de esta relación algo interno de Pedro o de Pablo, o inherente a su concepto, a la totalidad que ambos constituyen o a la Idea en la que participan? ¿Cómo superar la irreductible exterioridad de la relación? Sin duda, el empirismo siempre había sido partidario de la exterioridad de las relaciones. Pero su posición, a este respecto, estaba inmersa en el problema del origen del conocimiento o de las ideas: todo se origina en lo sensible y en las operaciones mentales sobre lo sensible. Hume lleva a cabo una inversión que eleva al empirismo a una potencia superior: las ideas no contienen nada más ni nada distinto de lo que se da en las impresiones sensibles, pero ello se debe a que las relaciones son exteriores y heterogéneas con respecto a sus términos, a las impresiones o a las ideas. No se trata, pues, de la diferencia entre ideas *e* impresiones, sino de la diferencia entre dos clases de impresiones o ideas, las de términos *y* las de relaciones. Ahí se despliega por vez primera el auténtico mundo empirista en toda su extensión: un mundo de exterioridad, un mundo en el cual el pensamiento mismo se encuentra en una relación fundamental con el Afuera, un mundo en el que hay términos que son verdaderos átomos y relaciones que son genuinas travesías externas, un mundo en donde la conjunción «y» destrona la interioridad del verbo «ser», mundo de Arlequín, abigarrado y hecho de fragmentos no totalizados en donde la comunicación procede mediante relaciones exteriores. El pensamiento de Hume se establece en un doble registro: el *atomismo*, que muestra el modo en que las ideas o impresiones sensibles remiten a mínimos puntuales que producen el espacio

y el tiempo; y el *asociacionismo*, que muestra el modo en que se establecen relaciones entre esos términos, siempre exteriores a ellos y dependientes de otros principios. Por una parte, una física de la mente, y por otra una lógica de las relaciones. Hume ha sido el primero en quebrar la forma coactiva del juicio de atribución, haciendo posible una lógica autónoma de las relaciones que descubre un mundo conjuntivo de átomos y relaciones que encontrará su desarrollo en Russell y en la lógica moderna. Porque estas relaciones son las conjunciones mismas.

La naturaleza humana

¿Qué es una relación? Es lo que nos hace pasar de una impresión o idea dada a la idea de algo no actualmente dado. Por ejemplo, pienso en algo «semejante» a otra cosa... Al ver el retrato de Pedro, pienso en Pedro (que no está presente). Es inútil buscar en el término dado la razón de este paso. La relación es ella misma el efecto de los llamados principios de asociación, contigüidad, semejanza y causalidad, que precisamente constituyen una *naturaleza humana*. Naturaleza humana significa que lo universal y constante de la mente humana no es tal o cual idea (en cuanto término), sino únicamente las formas de pasar de una idea particular a otra. En este sentido, Hume se dedica a la destrucción sistemática de las tres grandes ideas terminales de la metafísica, el Yo, el Mundo y Dios. En todo caso, la tesis de Hume parece a primera vista decepcionante: ¿qué ganamos explicando las relaciones mediante principios de la naturaleza humana, principios de asociación que parecen ser únicamente un nuevo nombre para designar las relaciones? Pero la decepción resulta de una mala comprensión del problema. El problema no son las causas, sino el funcionamiento de las relaciones como efectos de esas causas, y las condiciones prácticas de ese funcionamiento.

Consideremos, a este respecto, una relación especial, la causalidad. Es especial porque no se limita a facilitar únicamente el paso de un término dado a la idea de otra cosa no actualmente dada; la causalidad nos hace pasar de algo dado a la idea de otra cosa que nunca se ha dado, o incluso que no puede darse en la experiencia. Por ejemplo: a partir de los signos de un libro, creo en la existencia de César. Al ver salir el sol, sostengo que mañana amanecerá; por haber visto que el agua hierve a 100°, infiero que hierve necesariamente a 100 grados. Así pues, locuciones como «mañana», «siempre», «necesariamente» expresan algo que no puede darse en la experiencia: mañana no puede darse hasta que no se convierta en hoy, dejando pues de ser mañana, y toda experiencia lo es de un particular contingente. En otras

palabras, la causalidad es una relación mediante la cual supero lo dado, digo más de lo que se da o puede darse, y en suma *infiero y creo*, espero, cuento con... Este primer desplazamiento operado por Hume, que sitúa la creencia en la base y en el principio del conocimiento, resulta esencial. Este funcionamiento de la relación causal se explica del modo siguiente: los casos semejantes observados (todas las veces que he visto que *a* iba seguida o acompañada de *b*) se funden en la imaginación, aunque se mantienen distintos y separados en el entendimiento. Esta propiedad de fusión en la imaginación constituye el hábito (cuento con que...), mientras que la distinción en el entendimiento hace que la creencia sea proporcional al cálculo de los casos observados (probabilidad como cálculo de los grados de creencia). El principio del hábito, en cuanto fusión de casos semejantes en la imaginación, y el principio de la experiencia, en cuanto observación de casos distintos en el entendimiento, se combinan así para producir a la vez la relación y la inferencia de acuerdo a la relación (creencia), y ambos constituyen los principios según los cuales funciona la causalidad.

La ficción

Ficción y naturaleza se reparten a su modo el mundo empirista. Abandonada a sí misma, la mente no se encuentra privada del poder de pasar de una idea a otra, pero da este paso al azar y conforme a un delirio que recorre el universo formando dragones de fuego, caballos alados y gigantes monstruosos. Los principios de la naturaleza humana, al contrario, imponen a este delirio reglas constantes que son las leyes de esos pasos, tránsitos o inferencias de acuerdo con la propia Naturaleza. Pero, a partir de ahí, se desarrolla una extraña contienda. Los principios de asociación fijan la mente imponiéndole una naturaleza que disciplina el delirio o las ficciones de la imaginación y, correlativamente, la imaginación utiliza estos principios para introducir sus ficciones, sus fantasías, para dotarlas de una garantía de la que por sí mismas carecen. En este sentido, es propio de la ficción el fingir las relaciones en cuanto tales, inducir relaciones ficticias y hacernos creer en locuras. Ello se evidencia no solamente en el poder que la fantasía tiene de duplicar toda relación presente mediante relaciones inexistentes, sino sobre todo en el caso de la causalidad, en el cual la fantasía construye cadenas causales ficticias, reglas ilegítimas, simulacros de creencias, ya sea por confusión de lo accidental con lo esencial, ya porque utilice propiedades lingüísticas (que sobrepasan la experiencia) para sustituir las repeticiones de casos semejantes realmente observados por una simple repetición verbal que simula su efecto. Este es el motivo de que el mentiroso acabe

creyéndose sus mentiras a fuerza de repetirlas; y así proceden también la educación, la superstición, la elocuencia y la poesía. Aquí, la experiencia no se supera en una vía científica que será confirmada por la propia Naturaleza y su correspondiente cálculo, sino en todas las direcciones de un delirio que forma una contra-naturaleza y asegura la fusión indiscriminada. La fantasía se sirve de los principios de asociación para torcerlos y conferirles una extensión ilegítima. Hume va a llevar a cabo un segundo gran desplazamiento de la filosofía, que consiste en sustituir el concepto tradicional de error por el de delirio o ilusión, según el cual hay creencias que, más que falsas, son ilegítimas, ejercicio ilegítimo de las facultades, funcionamiento ilegítimo de las relaciones. Incluso en este punto, Kant le debe a Hume algo esencial. Lo que nos amenaza no es el error sino algo peor, la inmersión en el delirio.

Y aún es cosa de poca importancia el que las ficciones de la fantasía vuelvan los principios de la naturaleza contra sí mismos, mientras lo hagan en condiciones tales que admitan la posibilidad de corrección: así sucede con la causalidad, para la cual un riguroso cálculo de probabilidades puede denunciar las exageraciones delirantes o las relaciones ficticias. Pero la ilusión es especialmente grave cuando forma parte de la misma naturaleza humana, es decir, cuando el ejercicio o la creencia ilegítimos son incorregibles, inseparables de las creencias legítimas, indispensables para su organización. En este caso, el uso fantasioso de los principios de la naturaleza humana llega a ser él mismo un principio. El delirio y la ficción se transfieren a la naturaleza humana. Esto es lo que muestran los más difíciles y sutiles análisis de Hume, los que conciernen a las ideas de Yo, Mundo y Dios: la posición de una existencia de los cuerpos como algo distinto y continuo o la posición de una identidad del yo hacen intervenir toda suerte de funcionamientos ficticios de las relaciones, y especialmente de la causalidad en condiciones tales que ninguna ficción admite ser corregida sino que, al contrario, nos precipita a otras ficciones que también forman parte de la naturaleza humana. En un texto póstumo que es, probablemente, su obra maestra, Hume aplica el mismo método crítico, ya no solamente a la religión revelada, sino a la llamada religión natural y a los argumentos teleológicos en los que se apoya. Hume lleva su sentido del humor hasta un extremo hasta entonces no alcanzado: hay creencias que, a la vez que forman parte de nuestra naturaleza, son completamente ilegítimas desde el punto de vista de los principios de la naturaleza humana. Sin duda, es ello lo que nos permite comprender la compleja noción de *escepticismo moderno*, tal y como es elaborada por Hume. A diferencia del escepticismo antiguo, que se basa en la variedad de las apariencias sensibles y en los errores de los sentidos, el escepticismo moderno reposa en el estatuto de las relaciones y en su exte-

rioridad. El primer acto del escepticismo moderno consistió en el descubrimiento de la creencia como base del conocimiento, es decir, en la naturalización de la creencia (positivismo). A continuación, el segundo acto consiste en denunciar las creencias ilegítimas como aquellas que no obedecen a las reglas efectivamente productoras de conocimiento (probabilismo, cálculo de probabilidades). Pero, gracias a un último refinamiento, en un tercer acto, la creencia ilegítima en el Yo, en el Mundo y en Dios aparece como horizonte de todas las creencias legítimas posibles o como el grado más bajo de toda creencia. Pues, si todo es creencia, todo es cuestión de grados de creencia, también el delirio del falso conocimiento. El humor, la moderna virtud escéptica de Hume, se opone a la ironía, la antigua virtud dogmática de Sócrates y de Platón.

La imaginación

Pero aunque la pesquisa en torno al conocimiento tiene como principio y resultado el escepticismo, aunque conduzca a la mezcla indiscernible de la ficción con la naturaleza humana, no representa más que una parte de la investigación, quizá no la parte principal. Los principios de asociación, en efecto, no adquieren sentido más que en relación con las pasiones. No es sólo que las circunstancias afectivas sean las que dirigen las asociaciones de ideas, sino que las relaciones en cuanto tales reciben, en función de las pasiones, una dirección, una irreversibilidad y una exclusividad. En definitiva, lo que constituye la naturaleza humana, lo que confiere a la mente naturaleza o constancia, no son sólo los principios de asociación de los que derivan las relaciones, sino los principios de la pasión de los que derivan las «inclinaciones». A este respecto, hemos de hacer dos observaciones: que las pasiones no fijan la mente, no le confieren una naturaleza del mismo modo que los principios de asociación; y, por otra parte, que el fondo de la mente como delirio o ficción no reacciona sobre las pasiones del mismo modo que lo hace sobre las relaciones.

Hemos visto ya cómo los principios de asociación, especialmente la causalidad, determinan a la mente a sobrepasar lo dado, inspirando creencias o superaciones que no son todas ellas ilegítimas. Pero las pasiones tienen como efecto el restringir el alcance de la mente, fijándola a ideas y objetos privilegiados. Pues el fondo de la pasión no es el egoísmo sino algo peor, la *parcialidad*: nos apasionamos ante todo por nuestros parientes, por los que nos son próximos y semejantes (causalidad, contigüidad y semejanza restringidas). Ello es más grave que si estuviéramos gobernados por el egoísmo. Basta con la limitación del egoísmo para que sea posible la sociedad:

en este sentido, las célebres teorías del contrato han planteado el problema social como el de la limitación de los derechos naturales, o incluso como una renuncia a estos derechos de la que nacería la sociedad contractual. Cuando Hume niega que el hombre sea egoísta por naturaleza, y afirma que es naturalmente parcial, no hemos de ver en ello una simple cuestión de matiz, sino un cambio radical en el planteamiento práctico del problema de la sociedad. El problema no es ya «¿cómo limitar los egoísmos y los derechos naturales que les corresponden?», sino «¿cómo superar las parcialidades, cómo pasar de una "simpatía limitada" a una "generosidad ampliada", cómo ensanchar las pasiones dándoles una extensión que por sí mismas no poseen?» La sociedad no se piensa ya como un sistema de limitaciones legales y contractuales, sino como una invención institucional: ¿cómo *inventar artificios*? ¿cómo crear instituciones que fuercen a las pasiones a superar su parcialidad y constituyan otros tantos sentimientos morales, jurídicos, políticos (como el sentimiento de justicia, por ejemplo), etcétera? Por eso plantea Hume una contraposición entre el contrato y la convención o artificio. Hume es, sin duda, el primero en romper con el modelo limitativo del contrato y la ley, que domina la sociología del XVIII, enfrentándolo al modelo positivo del artificio y la institución. Y ello desplaza, a su vez, todo el problema del hombre: ya no se trata, como en el orden del conocimiento, de la relación compleja entre la ficción y la naturaleza humana, sino de la relación entre la naturaleza humana y el artificio (el hombre como especie inventiva).

Las pasiones

En el terreno del conocimiento, los principios de la naturaleza humana instauran por sí mismos reglas de ampliación o superación, que la fantasía utiliza para erigir simulacros de creencias, aunque sea siempre preciso un cálculo que corrija o seleccione lo legítimo frente a lo ilegítimo. En el caso de las pasiones, al contrario, el problema se plantea de este modo: ¿cómo se puede inventar la extensión artificial capaz de superar la parcialidad de la naturaleza humana? Y aquí es donde la fantasía o la ficción adquieren un sentido nuevo. Como dice Hume, la mente o la imaginación no se comportan, con respecto a las pasiones, como si se tratase de instrumentos de viento, sino al modo de un instrumento de percusión «en el cual, tras cada golpe, las vibraciones conservan aún el sonido, que va decayendo gradual e insensiblemente».[1] En suma, es propio de la imaginación el reflejar la pa-

[1] D. Hume, *Traité de la nature humaine*, trad. Leroy, Aubier, París, 1973, p. 552 (trad. cast. Félix Duque, *Tratado de la naturaleza humana*, Nacional, Madrid, 1977, [*N. del T.*]).

sión, el hacerla resonar y obligarla a sobrepasar los límites de su parcialidad y de su actualidad naturales. Hume pone de manifiesto que es de este modo como están hechos los sentimientos estéticos y morales: pasiones reflejadas en la imaginación, convertidas en pasiones de la imaginación. Al reflejar las pasiones, la imaginación las libera, las amplía infinitamente, las proyecta más allá de sus límites naturales. Pero, al menos en un punto, la metáfora de la percusión ha de ser corregida: al resonar en la imaginación, las pasiones no se hacen cada vez menos vivas y actuales, sino que cambian de color o de sonido, un poco como la tristeza de una pasión representada en una tragedia se transforma en placer en un juego casi infinito de la imaginación; las pasiones adquieren una nueva naturaleza y van acompañadas de una creencia de nuevo tipo. Así, la voluntad «se mueve fácilmente en todos los sentidos y produce una imagen de sí misma, incluso respecto de aquello en lo que no se fija».[2]

Esta resonancia, esta reflexión de las pasiones en la imaginación constituye el mundo del artificio o de la cultura, haciendo de él al mismo tiempo lo más frívolo y lo más serio. Pero, ¿cómo evitar, en estas formaciones culturales, dos defectos característicos? Por una parte, que las pasiones ampliadas sean menos vivas que las pasiones actuales, aunque su naturaleza sea distinta; por otra, que queden enteramente indeterminadas, proyectando sus imágenes debilitadas en todos los sentidos e independientemente de regla alguna. El primer problema encuentra su solución en las instancias de poder social, en los aparatos de sanción, recompensa y castigo, que confieren a los sentimientos ampliados o a las pasiones reflejas un grado de vivacidad y de creencia suplementario: ante todo el gobierno, pero también otras instancias más subterráneas e implícitas (como la costumbre o el gusto). También en este punto, Hume es uno de los primeros en plantear el problema del poder y del gobierno no en términos de representatividad, sino de credibilidad.

El segundo problema tiene que ver con la forma en que la filosofía de Hume forma un sistema general. Pues si las pasiones se reflejan en la imaginación o en la fantasía, no lo hacen en una imaginación virgen, sino ya fijada o naturalizada por aquellos otros principios que son los principios de asociación. La semejanza, la contigüidad, la causalidad y, en suma, todas las relaciones objeto de conocimiento o de cálculo, suministran reglas generales para la determinación de sentimientos reflejos, más allá del uso inmediato y restringido que las pasiones no reflejas hacen de ellas. Así es como los sentimientos estéticos encuentran en los principios de asociación auténticas reglas del gusto. Y, especialmente, Hume muestra con todo detalle

[2] Ibíd., p. 517.

el modo en que las pasiones de posesión, al reflejarse en la imaginación, encuentran en los principios de asociación los medios para una determinación de las reglas generales que constituyen los factores de la propiedad o el mundo del derecho. Todo un estudio de las variaciones de las relaciones, todo un cálculo de las relaciones permite responder, en cada caso, a la pregunta: «¿Existe entre esta persona y aquel objeto una relación de tal naturaleza que nos induzca a creer (a hacer que la imaginación crea) en una apropiación del uno por el otro?». «Un hombre que ha perseguido a una liebre hasta la extenuación consideraría una injusticia que otro cazador se le adelantase y se cobrase la pieza. Pero el mismo hombre que se levanta para coger una manzana que cuelga a su alcance no tiene razón alguna para quejarse si otro hombre, más atento, se le adelanta y se apodera de ella. ¿Cuál puede ser la razón de esta diferencia, si no que la inmovilidad –que no está en la naturaleza de la liebre– crea un fuerte vínculo con el cazador, mientras que en el otro caso falta esa relación?»[5] ¿Una lanza clavada en las puertas basta para asegurarse la propiedad de una ciudad abandonada, o hay que tocar las puertas con las manos para establecer una relación suficiente? ¿Por qué el suelo prima sobre la superficie, según la ley civil, y la pintura sobre la tela, mientras que el papel prima sobre la escritura? Los principios de asociación encuentran su verdadero sentido en una casuística de las relaciones que determina el detalle del mundo de la cultura y el derecho. Y este es el auténtico objeto de la filosofía de Hume: las relaciones en cuanto medios de actividad, de práctica jurídica, económica y política.

Una filosofía popular y científica

Hume es un filósofo particularmente precoz: redacta su libro principal, el *Tratado de la naturaleza humana* (publicado en 1739-1740) con cerca de venticinco años. Significa un nuevo tono en filosofía, una extraordinaria simplicidad y firmeza derivada de una gran complejidad argumental, que hace intervenir al mismo tiempo la composición de ficciones, la ciencia de la naturaleza humana y la práctica de los artificios. Una suerte de filosofía popular y científica, una filosofía pop. Y, como ideal, una claridad decisiva que no reside en las ideas sino en las operaciones y relaciones. Intentará imponer esta claridad cada vez más en sus libros siguientes, incluso a costa de sacrificar algo de la complejidad y de renunciar a lo que le parecía excesivamente difícil del *Tratado*: *Ensayos morales y políticos* (1742), *Investiga-*

[5] Ibíd., p. 625 n.

ción sobre el entendimiento humano (1748), *Investigación sobre los principios de la moral* (1751), *Discursos políticos* (1752). Después, se dedica a la *Historia de Inglaterra* (1754-1762). Los admirables *Diálogos sobre la religión natural*, que se publican tras la muerte de Hume (1779), recuperan la combinación de complejidad y claridad. Es, quizá, el único caso de diálogos filosóficos verdaderos: porque no hay únicamente dos personajes, sino tres, y porque no desempeñan papeles unívocos sino que sellan alianzas provisionales, las rompen, se reconcilian, etcétera Demea, el representante de la religión revelada; Cleanthes, el representante de la religión natural; Philo, el escéptico. El humor de Hume-Philo no es solamente una forma de poner de acuerdo a todo el mundo en nombre de un escepticismo que reparte los «grados» de creencia, sino incluso una forma de romper con las corrientes dominantes del siglo XVIII y prefigurar un pensamiento del futuro.

23

¿CÓMO RECONOCER EL ESTRUCTURALISMO?*

Hace poco nos preguntábamos: «¿Qué es el existencialismo?». Ahora: «¿Qué es el estructuralismo?» Estas preguntas tienen un interés real, siempre que sean actuales y nos remitan a obras en proceso de creación. *Estamos en 1967.* No podemos invocar el carácter inacabado de las obras para soslayar una respuesta, puesto que es este mismo carácter lo que confiere a la pregunta su sentido. En consecuencia, la pregunta «¿Qué es el estructuralismo?» tiene que transformarse de algún modo. En primer lugar: *¿quién* es estructuralista? También en lo más actual hay costumbres. La costumbre designa y cataloga así, con razón o sin ella, a un lingüista como Roman Jakobson, a un sociólogo como C. Lévi-Strauss, a un psicoanalista como J. Lacan, a un filósofo que ha renovado la epistemología como M. Foucault, a un filósofo marxista como L. Althusser, a un crítico literario como R. Barthes, a los escritores del grupo *Tel Quel*... Algunos aceptan el término «estructuralismo» y emplean la palabra «estructura»; otros prefieren el término saussureano «sistema». Son pensadores muy diferentes, de distintas generaciones, y algunos de ellos han ejercido una influencia real sobre otros. Pero lo principal es la extrema diversidad de los dominios que exploran. Cada uno de ellos se ocupa de problemas, métodos o soluciones que mantienen relaciones de analogía, como si participasen de una misma atmósfera de la época, de un espíritu de los tiempos que se determina en función de descubrimientos y creaciones singulares en cada uno de esos dominios. Las palabras acabadas en *–ismo* están, en este sentido, bien fundadas.

Hay razones para considerar la lingüística como el origen del estructuralismo: no solamente Saussure, sino también las Escuelas de Moscú y Praga. Y si el estructuralismo se ha extendido rápidamente a otros dominios

---

* En François Châtelet (ed.), *Histoire de la philosophie*, t. VIII. *El siglo* XX, Hachette, París, 1972, pp. 299-335 (*Vid.* nota del texto anterior, [*N. del T.*]).

no es, en esta ocasión, por razones de analogía: no se trata sólo de instaurar métodos «equivalentes» a aquellos que, en principio, han sido fructíferos en el campo del análisis del lenguaje. En realidad, no hay estructura más que de aquello que es lenguaje, aunque se trate de un lenguaje esotérico o incluso no verbal. No hay una estructura del inconsciente más que en la medida en que el inconsciente habla y es lenguaje. No hay estructura de los cuerpos sino en la medida en que suponemos que los cuerpos hablan el lenguaje de los síntomas. Las propias cosas tienen una estructura en la medida en que mantienen un discurso silencioso, un lenguaje de signos. Entonces, la pregunta «¿qué es el estructuralismo?» se transforma otra vez; es mejor preguntar: ¿cómo reconocemos a quienes se denomina estructuralistas? ¿Acaso ellos también se reconocen entre sí? Porque no se reconoce a las personas a primera vista, se reconocen las cosas invisibles e insensibles que ellos reconocen a su manera. ¿Cómo hacen los estructuralistas para reconocer en tal dominio un lenguaje, el lenguaje propio de ese dominio? A continuación proponemos únicamente algunos criterios *formales* de reconocimiento, lo más simples que sea posible, y aportamos en cada caso ejemplos de los autores citados, a pesar de la diversidad de sus trabajos y proyectos.

Primer criterio: lo simbólico

Estamos habituados, casi se diría que condicionados a la distinción o a la correlación entre lo real y lo imaginario. Todo nuestro pensamiento mantiene un juego dialéctico entre estas dos nociones. Incluso cuando la filosofía clásica habla del intelecto o del entendimiento puro, se trata aún de una facultad que se define por su aptitud para captar lo real hasta su fondo, lo real «de verdad», tal y como es, por oposición a (pero también en relación con) el poder de la imaginación. Citemos movimientos de creación muy diferentes: el romanticismo, el simbolismo, el surrealismo... A veces invocan el punto trascendente en el cual lo real y lo imaginario se interpenetran y se unen, otras señalan entre ellos una rígida frontera, como si fuesen el trazado de su frontera. En cualquier caso, permanecen fieles a la oposición y a la complementariedad de lo imaginario y lo real. Al menos en la interpretación tradicional del romanticismo, del simbolismo, etcétera Incluso el freudismo se interpreta en la perspectiva de estos dos principios: el principio de realidad, con su poder de decepción, y el principio del placer con su capacidad de satisfacción alucinatoria. A más abundamiento, métodos como los de Jung o Bachelard se inscriben enteramente en lo real y lo imaginario, en el cuadro de sus relaciones complejas, de su unificación trascendente y de su tensión liminar, de su fusión y de su separación.

Ahora bien, el primer criterio del estructuralismo es el descubrimiento y el reconocimiento de un tercer orden, de un tercer reino: el de lo simbólico. Se rechaza la confusión de lo simbólico con lo imaginario tanto como con lo real, y ello constituye la primera dimensión del estructuralismo. También aquí comenzó todo en la lingüística: más allá de la palabra, en su realidad y en sus partes sonoras, más allá de las imágenes y conceptos asociados a las palabras, el lingüista estructural descubre un elemento de naturaleza completamente diferente, un objeto estructural. Y quizá es éste el elemento simbólico en el que se instalan los novelistas del grupo *Tel Quel*, tanto para renovar las realidades sonoras como los relatos asociados a ellas. Más allá de la historia de los hombres y de la historia de las ideas, Michel Foucault descubre un suelo más profundo, subterráneo, que constituye el objeto de lo que él llama arqueología del pensamiento. Tras los hombres reales y sus relaciones reales, tras las ideologías y sus relaciones imaginarias, Louis Althusser descubre un dominio más profundo que es objeto de la ciencia y de la filosofía.

En el terreno del psicoanálisis, ya hemos tenido muchas clases de padres: ante todo un padre real, pero también las imágenes del padre. Y todos nuestros dramas tenían lugar en el terreno de las relaciones entre el padre real y el imaginario. Jacques Lacan ha descubierto un tercer padre, padre simbólico o Nombre-del-Padre. No solamente lo real y lo imaginario, sino también sus relaciones y los problemas asociados a ellas, han de pensarse como el límite del proceso en el cual se constituyen a partir de lo simbólico. Para Lacan, como para otros estructuralistas, lo simbólico como elemento de la estructura es el principio de una génesis: la estructura se encarna en las realidades y las imágenes de acuerdo con series determinables; es más, constituye tales series al encarnarse en ellas, pero no deriva de ellas, pues es más profundo, es el subsuelo de todas las tierras de la realidad y de todos los cielos de la imaginación. Y, por tanto, son las catástrofes propias del orden simbólico estructural las que dan cuenta de los problemas aparentes de lo real y lo imaginario: sea el caso de *El hombre de los lobos* en la interpretación de Lacan: por haber quedado sin simbolizar («*forclusion*») el tema de la castración, resurge en lo real bajo la forma alucinatoria de un dedo cortado.[1]

Podemos numerar lo real, lo imaginario y lo simbólico como 1, 2 y 3. Pero es posible que estas cifras tengan un valor cardinal además de ordinal. Pues lo real, en sí mismo, no puede separarse de un cierto ideal de unificación o totalización: lo real tiende a lo uno, es uno en su «verdad». Cuan-

[1] *Cfr.* J. Lacan, *Ecrits*, Seuil, París, 1966, pp. 386-389 (trad. cast. T. Segovia, *Escritos*, Siglo XXI, México, 1971 y 1975, [*N. del T.*]).

do vemos dos en ese uno, cuando lo desdoblamos, aparece lo imaginario en cuanto tal, incluso aunque ejerza su acción en la realidad. Por ejemplo, el padre real es uno, o quiere serlo según su propia ley; pero la imagen del padre es siempre, en sí misma, doble, se escinde según la ley de lo dual. Se proyecta al menos sobre dos personajes, uno de los cuales asume el papel del padre del juego, el padre-bufón, mientras que el otro es el padre del trabajo y del ideal: así sucede con el Príncipe de Gales en Shakespeare, que pasa de una imagen del padre a la otra, de Falstaff a la corona. Lo imaginario se define por los juegos de espejos, de desdoblamiento, de identificación y proyección invertida, siempre en el modo de lo doble.[2] Y acaso, por su parte, lo simbólico es siempre «tres». No es solamente el tercero después de lo real y lo imaginario, sino que en lo simbólico hemos de buscar siempre un tercero: la estructura es, como mínimo, triádica, pues de no ser así nada «circularía» por ella –un tercero que es a la vez irreal e inimaginable.

¿Por qué? El primer criterio consiste en esto: la posición de un orden simbólico, irreductible al orden de lo real y al de lo imaginario. Aún no sabemos en qué consiste este elemento simbólico. Pero podemos decir, cuando menos, que la estructura correspondiente no tiene relación alguna con una forma sensible, ni con una figura de la imaginación, ni con una esencia inteligible. No tiene nada que ver con una *forma*: pues la estructura no se define por la autonomía del todo, por el primado del todo con respecto a sus partes, por una *Gestalt* que se ejercería en lo real y en la percepción; la estructura, al contrario, se define por la naturaleza de ciertos elementos atómicos que pretenden dar cuenta, al mismo tiempo, de la formación de los todos y de la variación de sus partes. No tiene nada que ver con las *figuras* de la imaginación, si bien el estructuralismo está todo él lleno de reflexiones sobre la retórica, la metáfora y la metonimia; pero estas figuras implican en sí mismas desplazamientos estructurales que deben dar cuenta tanto de lo propio como de lo figurado. Finalmente, nada que ver con una *esencia*: se trata de una combinatoria que remite a elementos formales que no tienen, en cuanto tales, ni forma, ni significación, ni representación, ni contenido, ni realidad empírica dada, ni modelo funcional hipotético, ni inteligibilidad tras las apariencias; nadie ha mostrado mejor que Louis Althusser que el estatuto de la estructura es idéntico al de la «Teoría», y lo simbólico ha de entenderse como la producción de un objeto teórico original y específico.

---

[2] J. Lacan es, sin duda, quien ha llevado más lejos el *análisis* original de la distinción entre lo imaginario y lo simbólico. Pero, de diversas formas, esta distinción está también en todos los estructuralistas.

A veces, el estructuralismo es agresivo: cuando denuncia el desconocimiento generalizado de esta categoría de lo simbólico, más allá de lo imaginario y de lo real. Otras veces es interpretativo: cuando renueva nuestra interpretación de algunas obras a partir de esta categoría, e intenta descubrir un punto original en donde se forma el lenguaje, se construyen las obras, se enlazan las ideas y las acciones. El romanticismo, el simbolismo, y también el freudismo y el marxismo, se convierten en otros tantos objetos de profunda interpretación. Aún más: las obras míticas, poéticas, filosóficas e incluso prácticas están sometidas a interpretación estructural. Pero esta reinterpretación vale sólo en la medida en que anima otras obras nuevas, actuales, como si lo simbólico fuese, inseparablemente, fuente de interpretación y de creación viva.

Segundo criterio: local o de posición

¿En qué consiste el elemento simbólico de la estructura? Necesitamos ir poco a poco, diciendo y repitiendo, antes que nada, lo que no es. Distinto de lo real y de lo imaginario, no puede definirse por realidades preexistentes a las que remitiría y que designaría, ni por contenidos imaginarios o conceptuales que implicaría y de los cuales recibiría su significación. Los elementos de una estructura no tienen designación extrínseca ni significación intrínseca. ¿Qué nos queda, entonces? Como nos lo recuerda rigurosamente Lévi-Strauss, no tienen más que *sentido*: un sentido que es necesaria y únicamente de «posición».[3] No se trata de un lugar en una extensión real ni de espacios en extensiones imaginarias sino de lugares y sitios de un espacio propiamente estructural, es decir, topológico. El espacio es estructural, pero es un espacio inextenso, pre-extensivo, puro *spatium* constituido por aproximaciones y como orden de vecindad, en donde la noción de vecindad tiene ante todo un sentido precisamente ordinal y no una significación relativa a la extensión. También sucede en la biología genética: los genes forman parte de una estructura en la medida en que son inseparables de «*loci*», lugares susceptibles de cambiar de relaciones en el interior del cromosoma. En suma, los lugares de un espacio puramente estructural son anteriores a las cosas y a los seres reales que vendrán a ocuparlos y anteriores a los roles y acontecimientos, siempre algo imaginarios, que aparecen necesariamente en cuanto estos lugares se ocupan.

La ambición científica del estructuralismo no es cuantitativa, sino topológica y relacional: Lévi-Strauss plantea constantemente este principio. Y cuan-

[3] *Cfr. Esprit*, noviembre de 1963.

do Althusser habla de estructura económica, precisa que los auténticos «sujetos» de esa estructura no son quienes vienen a llenar sus lugares, así como sus verdaderos objetos no son los papeles que desempeñan ni los acontecimientos que se producen, sino ante todo las propias posiciones de un espacio topológico y estructural definido por las relaciones de producción.[4] Cuando Foucault define determinaciones como la muerte, el deseo, el trabajo, el juego, no las considera como dimensiones de la existencia humana empírica, sino ante todo como la cualificación de lugares o posiciones que hacen de quienes vengan a ocuparlas mortales, deseantes, trabajadores o jugadores, pero que sólo ocuparán esas posiciones secundariamente, obteniendo sus roles de un orden de vecindad que pertenece a la misma estructura. Éste es el motivo de que pueda Foucault proponer un nuevo reparto de lo empírico y lo trascendental en donde este último término se define mediante un orden de lugares independiente de aquellos que empíricamente los ocupan.[5] El estructuralismo es inseparable de una nueva filosofía trascendental en la que los lugares priman sobre quien los ocupa. El padre, la madre, etcétera, son ante todo lugares de una estructura; somos mortales al ocupar nuestro puesto, al llegar a tal lugar marcado en la estructura por ese orden topológico de vecindades (incluso cuando nos adelantamos a nuestro turno).

«No es solamente el sujeto, sino los sujetos, tomados en su intersubjetividad, quienes ocupan sus puestos [...] y modelan su propio ser a partir del momento de la cadena significante que les recorre [...] El desplazamiento del significante determina a los sujetos en sus actos, en su destino, en sus rechazos, en sus cegueras, en sus éxitos y en sus albures, sean cuales sean sus dotes innatas y sus conquistas sociales, su carácter o su sexo [...]»[6] No se puede expresar mejor el hecho de que la psicología empírica se encuentra, no solamente fundada en, sino determinada por una topología trascendental.

De este criterio local o posicional se derivan varias consecuencias. En primer lugar, si los elementos simbólicos no tienen designación extrínseca ni significación intrínseca, sino únicamente un sentido de posición, ha de plantearse por principio que *el sentido resulta siempre de la combinación de elementos que no son en sí mismos significantes.*[7] Como dice Lévi-Strauss en su discusión con Paul Ricoeur, el sentido es siempre un resultado, un efecto:

---

[4] L. Althusser, en *Lire Le Capital*, 2 vols., París, Maspero, 1965, t. II, p. 157 (trad. cast. *Para leer El Capital*, Siglo XXI, México, 1974, [*N. del T.*])

[5] M. Foucault, *Les mots et les coses*, París, Gallimard, 1966, pp. 329 ss (trad. cast. *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1968, [*N. del T.*]).

[6] J. Lacan, *Ecrits*, p. 30.

[7] C. Lévi-Strauss, *Esprit*, noviembre de 1963.

no solamente un efecto en el sentido de un producto, sino también un efecto óptico, un efecto de lenguaje, un efecto de posición. Hay un profundo sinsentido del sentido, del cual procede el sentido mismo. Y no porque, de este modo, retornemos a lo que se llamó filosofía del absurdo. Para la filosofía del absurdo el sentido está esencialmente ausente. Para el estructuralismo, al contrario, siempre hay demasiado sentido, una superproducción o sobredeterminación del sentido, siempre excesivamente producido por la combinación de lugares de la estructura. (De ahí la importancia que, por ejemplo para Althusser, tiene el concepto de *sobredeterminación*.) El sinsentido no es en absoluto lo absurdo o lo contrario del sentido, sino aquello que le confiere valor y lo produce, haciéndole circular a través de la estructura. El estructuralismo no le debe nada a Albert Camus, pero le debe mucho a Lewis Carroll.

La segunda consecuencia es la preferencia del estructuralismo por ciertos juegos y cierto teatro, por ciertos espacios de juego y de escena. No es casual que Lévi-Strauss se refiera a menudo a la teoría de juegos y confiera tanta importancia a los juegos de cartas. O Lacan a las metáforas del juego, que son algo más que metáforas: no solamente el anillo que recorre la estructura, sino el lugar del muerto que circula en el *bridge*. Los juegos más nobles, como el ajedrez, son los que organizan una combinatoria de lugares en un puro *spatium* infinitamente más profundo que la extensión real del tablero y que la extensión imaginaria de cada figura. Althusser interrumpe su comentario de Marx para hablar de teatro, pero de un teatro que no es de realidades ni de ideas, un puro teatro de posiciones o de lugares que encuentra en Brecht su principio, y que acaso tendría hoy su expresión más elevada en Armand Gatti. En suma, el manifiesto del estructuralismo ha de buscarse en la célebre fórmula, eminentemente poética y teatral: pensar es arrojar los dados.

La tercera consecuencia es que el estructuralismo es inseparable de un nuevo materialismo, un nuevo ateísmo o un nuevo anti-humanismo. Pues si el lugar es anterior a quien lo ocupa, no basta con poner al hombre en el lugar de Dios para cambiar de estructura. Y si este lugar es el lugar del muerto, la muerte de Dios significa también la del hombre, en beneficio –así lo esperamos– de algo futuro que sólo puede advenir en la estructura y mediante su mutación. Así es como se nos revelan el carácter imaginario del hombre (Foucault) o el carácter ideológico del humanismo (Althusser).

Tercer criterio: lo diferencial y lo singular

¿En qué consisten estos elementos simbólicos o unidades de posición? Volvamos al modelo lingüístico. Lo que se distingue tanto de las partículas so-

noras como de las imágenes y conceptos a ellas asociados se llama fonema. El fonema es la unidad lingüística mínima capaz de diferenciar dos palabras de diferente significado: por ejemplo, *b*illard [billar] y *p*illard [bandido]. Es obvio que el fonema se encarna en letras, sílabas y sonidos, pero que no se reduce a ellos. Más bien las letras, las sílabas y los sonidos le otorgan una independencia, pues es en sí mismo inseparable de la relación fonológica que le une a otros fonemas: *b/p*. Los fonemas no existen independientemente de las relaciones que mantienen y mediante las cuales se determinan recíprocamente.

Podemos distinguir tres tipos de relaciones. Un primer tipo son las que se establecen entre elementos que gozan de independencia o autonomía: por ejemplo, 3+2, o incluso 2/3. Los elementos son reales, y sus relaciones también han de denominarse reales. Un segundo tipo de relaciones, por ejemplo $x^2 + y^2 - R^2 = 0$, se establece entre términos cuyo valor no está especificado, pero que sin embargo han de tener un valor determinado *en cada caso*. Estas relaciones se pueden llamar imaginarias. El tercer tipo de relaciones es el que se establece entre elementos que carecen en sí mismos de todo valor determinado, y que no obstante se determinan recíprocamente en la relación, como $ydy + xdx = 0$, o $dy/dx = x/y$. Estas relaciones son simbólicas, y los elementos correspondientes mantienen una relación diferencial. Dy es completamente indeterminado con respecto a y, dx es completamente indeterminado respecto a x, ninguno de ellos tiene existencia, valor o significación. Pero, a pesar de ello, la relación dy/dx está perfectamente determinada, ambos elementos se determinan recíprocamente en su relación. Este proceso de determinación recíproca en el interior de una relación es lo que permite definir la naturaleza de lo simbólico. A veces se busca el origen del estructuralismo en la axiomática. Y es cierto que Bourbaki, por ejemplo, emplea la palabra «estructura». Pero lo hace, a nuestro modo de ver, en un sentido muy diferente al del estructuralismo, puesto que para Bourbaki se trata de relaciones entre elementos no especificados, ni siquiera cualitativamente, y no entre elementos que se especifican mutuamente en sus relaciones. La axiomática, en esta acepción, sería aún imaginaria, y no simbólica en sentido estricto. El origen matemático del estructuralismo ha de buscarse más bien en el cálculo diferencial, y más concretamente en la interpretación que de él hicieron Weierstrass y Russell, una interpretación *estática y ordinal*, que libera definitivamente al cálculo de toda referencia a lo infinitamente pequeño y que lo integra en una pura lógica de relaciones.

A las determinaciones de las relaciones diferenciales corresponden singularidades, distribuciones de puntos singulares que caracterizan a las curvas o a las figuras (un triángulo, por ejemplo, tiene tres puntos singulares). Así, la determinación de las relaciones fonológicas propias de una lengua

dada señala las singularidades en cuyas inmediaciones se constituyen las sonoridades y significaciones de esa lengua. *La determinación recíproca* de los elementos simbólicos se prolonga en *la determinación completa* de los puntos singulares que constituyen el espacio correspondiente a estos elementos. La noción capital de singularidad, tomada al pie de la letra, parece pertenecer a todos los dominios en donde hay una estructura. La fórmula general «pensar es arrojar los dados» remite por sí misma a las singularidades representadas por los puntos inscritos en los dados. Toda estructura presenta estos dos aspectos: un sistema de relaciones diferenciales a partir del cual los elementos simbólicos se determinan recíprocamente, y un sistema de singularidades que corresponden a esas relaciones y que trazan el espacio de la estructura. Toda estructura es una multiplicidad. La pregunta: ¿hay estructura en cualquier dominio? debe, por tanto, matizarse de este modo: ¿es posible, en tal o cual dominio, determinar elementos simbólicos, relaciones diferenciales y puntos singulares que le sean propios? Los elementos simbólicos se encarnan en los entes y objetos reales del dominio considerado; las relaciones diferenciales se actualizan en relaciones reales entre esos entes; las singularidades forman los lugares de la estructura y distribuyen los roles o las actitudes imaginarias de los entes u objetos que los ocupan.

No se trata de metáforas matemáticas. En cada dominio hay que encontrar los elementos, las relaciones y los puntos. Lévi-Strauss emprende el estudio de las estructuras elementales del parentesco sin considerar únicamente a los padres reales de una sociedad o las imágenes del padre que recorren los mitos de esa sociedad; pretende descubrir auténticos fonemas del parentesco, es decir, *parentemas*, unidades de posición que no existen independientemente de las relaciones diferenciales que mantienen y que se determinan recíprocamente. Así, las cuatro relaciones forman la estructura más simple. Y a esta combinatoria de las «denominaciones parentales» corresponden, sin semejanza y de un modo complejo, las «actitudes entre los parientes» que efectúan las singularidades determinadas por el sistema. También se puede proceder a la inversa: partir de las singularidades hasta determinar las relaciones diferenciales entre elementos simbólicos últimos. Tomando el ejemplo del mito de Edipo, Lévi-Strauss comienza con las singularidades del relato (Edipo se casa con su madre, mata a su padre, inmola a la Esfinge, recibe el nombre de «pies hinchados», etcétera), para inferir las relaciones diferenciales entre «mitemas» que se determinan recíprocamente (relaciones de parentesco sobrevaloradas, relaciones de parentesco subestimadas, negación de la autoctonía, persistencia de la autoctonía).[8] En ambos casos, los elementos

[8] C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, París, 1958, pp. 235 ss. (trad. cast. *Antropología estructural*, EUDEBA, Buenos Aires, 1968, [*N. del T.*]).

simbólicos y sus relaciones determinan la naturaleza de los seres y objetos que las efectúan, así como las singularidades forman un orden de lugares que determina simultáneamente los roles y actitudes de tales seres en la medida en que ocupan esos lugares. La determinación de la estructura desemboca, por tanto, en una teoría de las actitudes que expresan su funcionamiento.

Las singularidades corresponden a los elementos simbólicos y a sus relaciones, pero no se parecen a ellos. Más bien se diría que los «simbolizan». Derivan de ellos, ya que toda determinación de relaciones diferenciales entraña un reparto de los puntos singulares. Pero, por ejemplo, los valores de las relaciones diferenciales se encarnan en especies, mientras que las singularidades se encarnan en las partes orgánicas que corresponden a cada especie. Unos constituyen variables, las otras, funciones. Los primeros constituyen el dominio de las *denominaciones* de una estructura, las segundas el de las *actitudes*. Lévi-Strauss ha insistido en este doble aspecto: derivación y, no obstante, irreductibilidad de las actitudes a las denominaciones.[9] Un discípulo de Lacan, Serge Leclaire, muestra cómo, en otro dominio, los elementos simbólicos del inconsciente remiten necesariamente a «movimientos libidinales» del cuerpo que encarnan las singularidades de la estructura en tal o cual lugar.[10] Toda estructura es, en este sentido, psicosomática, o más bien representa un complejo «categoría-actitud».

Consideremos la interpretación del marxismo que ofrecen Althusser y sus colaboradores: ante todo, las relaciones de producción se determinan como relaciones diferenciales que se establecen, no entre hombres reales o individuos concretos, sino entre objetos y agentes que tienen en principio un valor simbólico (objeto de la producción, instrumento de producción, fuerza de trabajo, trabajadores inmediatos, no-trabajadores inmediatos, tal y como están incluidos en las relaciones de propiedad y de apropiación).[11] Cada modo de producción se caracteriza, pues, por singularidades correspondientes a los valores de las relaciones. Es evidente que los hombres concretos ocupan los lugares y efectúan las relaciones de la estructura, pero no lo es menos que sólo pueden hacerlo ateniéndose al papel que el lugar estructural les asigna (por ejemplo, el «capitalista»), y sirviendo de soporte a las relaciones estructurales: «los verdaderos sujetos no son estos ocupantes o estos funcionarios [...] sino la definición y la distribución de tales lugares y funciones». El verdadero sujeto es la estructura misma: lo diferencial y lo singular, las relaciones diferenciales y los puntos singulares, la determinación recíproca y la determinación completa.

---

[9] Ibíd., pp. 343 ss.

[10] S. Leclaire, «Compter avec la psychanalyse», en *Cahiers pour l'Analyse*, nº 8.

[11] L. Althusser, *Lire Le Capital*, t. II, pp. 152-157 (*cfr.* también E. Bailibar, pp. 205 ss.).

Cuarto criterio: lo diferenciante, la diferenciación

Las estructuras son necesariamente inconscientes, en virtud de los elementos, relaciones y puntos que las componen. Toda estructura es una infraestructura, una micro-estructura. En cierto modo, no son actuales. Lo actual es aquello en lo que se encarna la estructura o, mejor dicho, lo que ella constituye al encarnarse. Pero, en sí misma, no es ni actual ni ficticia, ni real ni posible. Jakobson plantea el problema del estatuto del fonema: no se confunde con una letra, sílaba o sonido actual, pero no es tampoco una ficción o una imagen asociada.[12] Quizás el término «virtualidad» sirviese para designar exactamente el modo de la estructura o el objeto de la teoría, a condición de desprenderlo de toda su vaguedad: lo virtual posee una realidad que le es propia, y que no se confunde con ninguna realidad actual, con ninguna actualidad presente o pasada; tiene una idealidad que le es propia, pero que no se confunde con ninguna imagen posible ni con ninguna idea abstracta. De la estructura podríamos decir esto: *real sin ser actual, ideal sin ser abstracta.* Por ello, Lévi-Strauss presenta habitualmente la estructura como una especie de depósito o de repertorio ideal en el cual todo coexiste virtualmente, pero cuya actualización tiene lugar necesariamente siguiendo direcciones excluyentes, que implican siempre combinaciones parciales y opciones inconscientes. Hallar la estructura de un dominio dado es determinar toda una virtualidad de coexistencias que preexiste a los entes, a los objetos y a las obras de tal dominio. Toda estructura es una multiplicidad de coexistencia virtual. L. Althusser, por ejemplo, ha mostrado, en este sentido, que la originalidad de Marx (su anti-hegelianismo) reside en la manera en que define el sistema social por una coexistencia de elementos y de relaciones económicas que no se pueden engendrar sucesivamente a partir de la ilusión de una falsa dialéctica.[13]

¿Qué es lo que coexiste en la estructura? Todos los elementos, las relaciones y valores de estas relaciones, todas las singularidades propias del dominio en cuestión. Esta coexistencia no implica confusión o indeterminación alguna: se trata de relaciones y elementos diferenciales que coexisten en un todo perfecta y completamente determinado. Claro que este todo no se actualiza en cuanto tal. Lo que se actualiza son tales o cuales relaciones, tales o cuales valores de esas relaciones, tal o cual reparto de singularidades; otras se actualizan en otro lugar o en otro tiempo. No hay una lengua total que encarne todos los Fonemas y Relaciones fonológicas posibles, pero la

---

[12] R. Jakobson, *Essais de linguistique générale*, vol. I, Les Éditions de Minuit, París, 1963, Cap. VI (trad. cast. *Ensayos de lingüística general*, Seix-Barral, Barcelona, 1975, [*N. del T.*]).

[13] L. Althusser, *Lire Le Capital*, t. I, p. 82 ; t. II, p. 44.

totalidad virtual del lenguaje se actualiza en direcciones excluyentes en lenguas diversas, de las cuales cada una encarna ciertas relaciones, ciertos valores de esas relaciones y ciertas singularidades. No hay sociedad total, sino que cada forma social encarna ciertos elementos, ciertas relaciones y valores de producción (por ejemplo, el «capitalismo»). Así pues, hemos de distinguir la estructura total de un dominio dado, como conjunto de coexistencia virtual, y las sub-estructuras que corresponden a las diversas actualizaciones en ese dominio. De la estructura como virtualidad hemos de decir que es aún indiferenciada (*indifferenciée*), aunque sea absoluta y totalmente distinta (*differentiée*).[1] De las estructuras que se encarnan en tal o cual forma actual (presente o pasada), hemos de decir que se diferencian (*différencient*), y que actualizarse consiste para ellas solamente en diferenciarse (*se différencier*). La estructura es inseparable de este doble aspecto o de este complejo que puede designarse con el nombre de *différen*(t/c)*iation*, en donde la relación «t/c» constituye la relación fonológica universalmente determinada.

Toda diferenciación, toda actualización se lleva a cabo a través de dos vías: especies y partes. Las relaciones diferenciales se encarnan en especies cualitativamente distintas, mientras que las singularidades correspondientes se encarnan en las partes y figuras extensas que caracterizan a cada especie. Así sucede con las especies de lenguas y con las partes de cada una de ellas en las inmediaciones de las singularidades de la estructura lingüística; así también los modos sociales y las partes organizadas que corresponden a cada uno de estos modos, etcétera Es digno de nota que el proceso de actualización implica siempre una temporalidad interna, variable según aquello que se actualiza. No solamente cada tipo de producción social tiene una temporalidad global interna, sino que sus partes organizadas tienen ritmos particulares. La posición del estructuralismo con respecto al tiempo es, pues, clara: el tiempo es siempre un tiempo de actualización de acuerdo con el cual se efectúan, a ritmos diversos, los elementos en coexistencia virtual. El tiempo va de lo virtual a lo actual, es decir de la estructura a sus actualizaciones, y no de una forma actual a otra. Dicho de otro modo, el tiempo concebido como relación de sucesión de dos formas actuales se contenta con expresar abstractamente los tiempos internos de la estructura o las estructuras que se efectúan en profundidad en ambas formas y las relaciones diferenciales entre esos tiempos. Y justamente porque la estructura no se actualiza sin diferenciarse en el espacio y en el tiempo, sin diferenciar en ese mismo proceso las especies y las partes que la efectúan, hemos de de-

[1] *Vid.* la primera Nota del Traductor del texto nº 14 (*N. del T.*).

cir que, en este sentido, la estructura *produce* estas especies y partes en cuanto tales. Las produce como especies y partes diferenciadas. Lo genético no se opone a lo estructural, como el tiempo no se opone a la estructura. La génesis, como el tiempo, va de lo virtual a lo actual, de la estructura a su actualización; las dos nociones –temporalidad múltiple interna y génesis ordinal estática– son, a este respecto, inseparables del juego de la estructura.[14]

Hay que insistir en esta función diferenciadora. La estructura es en sí misma un sistema de elementos y relaciones diferenciales, pero también diferencia las especies y las partes, los entes y las funciones en las que se actualiza. Es diferencial en sí misma, y diferenciadora por sus efectos. Comentando a Lévi-Strauss, Jean Pouillon definía el problema del estructuralismo del siguiente modo: ¿se puede elaborar «un sistema de las diferencias que no conduzca ni a su simple yuxtaposición ni a su desvanecimiento artificial»?[15] A este respecto, la obra de Georges Dumézil es ejemplar, desde el propio punto de vista del estructuralismo: nadie ha analizado mejor que él las diferencias genéricas y específicas entre las religiones, y también las diferencias de las partes y las funciones de los dioses de una misma religión. Los dioses de una religión, por ejemplo Júpiter, Marte, Quirino, encarnan elementos y relaciones diferenciales a la vez que derivan sus actitudes y funciones de los confines de las singularidades del sistema o de las «partes de la sociedad» considerada: están, pues, esencialmente diferenciados en virtud de la estructura que se actualiza o efectúa en ellos, y que los produce al actualizarse. Es cierto que cada uno de ellos, considerado en su mera actualidad, implica y replica la acción de los demás, pero quedándonos en ella nos arriesgamos a perder esa diferenciación originaria que los produce en el paso de lo virtual a lo actual. Y justamente por ese punto pasa la frontera entre lo imaginario y lo simbólico: lo imaginario tiende a reflejar y reunir en cada término el efecto total de un mecanismo de conjunto, mientras que la estructura simbólica garantiza la distinción (*différentiation*) de los términos y la diferenciación (*différenciation*) de los efectos. De ahí la hostilidad del estructuralismo hacia los métodos de lo imaginario: la crítica lacaniana de Jung, la crítica de Bachelard por parte de la «nouvelle critique». La imaginación desdobla y refleja, proyecta e identifica, se pierde en juegos

---

[14] El libro de Jules Vuillemin *Philosophie de l'algèbre* (PUF, 1960) propone una determinación de las estructuras en matemáticas. Insiste en la importancia, desde este punto de vista, de una teoría de los problemas (de acuerdo con el matemático Abel) y de los principios de determinación (determinación recíproca, completa y progresiva, según Galois). Muestra que las estructuras, en este sentido, ofrecen el único medio capaz de realizar las ambiciones de un verdadero método genético.

[15] *Cfr. Les Temps Modernes*, julio de 1956.

de espejos, pero las distinciones que realiza, así como las asimilaciones que cumple, son efectos de superficie que ocultan los mecanismos diferenciales, sutiles y diversos, de un pensamiento simbólico. En sus comentarios de Dumézil, Edmond Ortigues dice acertadamente: «Cuanto más nos acercamos a la imaginación material, más disminuye la función diferencial, tendemos a las equivalencias; cuando nos acercamos a los elementos constitutivos de la sociedad, la función diferencial aumenta, se tiende a valencias distintivas».[16]

Las estructuras son inconscientes, están necesariamente encubiertas por sus productos o efectos. Una estructura económica no existe jamás en estado puro, sino recubierta por las relaciones jurídicas, políticas o ideológicas en las cuales se encarna. No se puede *leer*, descubrir o hallar las estructuras más que a partir de estos efectos. Los términos y las relaciones que las actualizan, las especies y partes que las efectúan son a la vez interferencias y expresiones. Por ello, un discípulo de Lacan, J.-A. Miller, ha formado el concepto de «causalidad metonímica», o bien Althusser el de una causalidad específicamente estructural, para dar cuenta de la peculiar presencia de la estructura en sus efectos y de la manera en que ella diferencia sus efectos al mismo tiempo que ellos la asimilan e integran.[17] El inconsciente de la estructura es un inconsciente diferencial. Podría parecer, por ello, que el estructuralismo se queda en una concepción prefreudiana: ¿no concebía Freud el inconsciente al modo de un conflicto de fuerzas o de una oposición de deseos, mientras que la metafísica leibniziana propuso ya la idea de un inconsciente diferencial de las micro-percepciones? Pero en el mismo Freud está todo el problema del origen del inconsciente, de su constitución como «lenguaje», que supera el nivel del deseo, de las imágenes asociadas y de las relaciones de oposición. Y, a la inversa, el inconsciente diferencial no es el inconsciente de las micro-percepciones de lo real y del paso al límite, sino de las variaciones de las relaciones diferenciales de un sistema simbólico en función del reparto de las singularidades. Lévi-Strauss tiene razón al decir que el inconsciente no contiene deseos ni representaciones, que está «siempre vacío» y que sólo consiste en las leyes estructurales que impone tanto a los deseos como a las representaciones.[18]

El inconsciente siempre es un problema, pero no en el sentido de que su existencia sea dudosa, sino porque forma él mismo los problemas o las pre-

---

[16] E. Ortigues, *Le discours et le symbole*, París, Aubier, 1962, p. 197. Ortigues señala igualmente la segunda diferencia entre lo imaginario y lo simbólico: el carácter «dual» o «especular» de la imaginación, por oposición a un Tercero, al tercer término que caracteriza al sistema simbólico.

[17] L. Althusser, *Lire Le Capital*, t. II, pp. 169 ss.

[18] C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 224.

guntas que sólo se resuelven en la medida en que se efectúa la estructura correspondiente, y que se resuelven siempre en la manera en que ella se efectúa. Pues un problema tiene siempre la solución que se merece en función de la manera en que se ha planteado y el campo simbólico del que dispone para plantearla. Althusser puede presentar la estructura económica de una sociedad como el campo de problemas que ésta se plantea, que está determinada a plantearse, y que resuelve por sus propios medios, es decir, según las líneas de diferenciación de acuerdo con las cuales se actualiza la estructura, incluidos todos los absurdos, ignominias y crueldades que estas «soluciones» en razón de la estructura comportan. Asimismo, Serge Leclaire, siguiendo a Lacan, ha podido distinguir las psicosis y las neurosis, y unas neurosis de otras, no tanto por los tipos de conflicto como por los modos de las preguntas, que hallan siempre la respuesta que se merecen en función del campo simbólico en el cual se plantean: por ejemplo, la pregunta histérica, que no es la misma que la del obseso.[19] En todos estos casos, problemas y preguntas no designan un momento provisional y subjetivo de la elaboración de nuestro saber sino, al contrario, una categoría perfectamente objetiva, las «objetividades» plenas y completas de la estructura. El inconsciente estructural es a la vez diferencial y problematizador, cuestionador. Es, en suma, como veremos enseguida, serial.

Quinto criterio: serial

Pero aun todo lo anterior podría parecernos insuficiente, incapaz de funcionar. Puede que sólo hayamos definido una mitad de la estructura. Una estructura no se pone en marcha, no se anima más que si le restituimos su otra mitad. En efecto, los elementos simbólicos que acabamos de definir, tomados en sus relaciones diferenciales, se organizan necesariamente en serie. Pero, en cuanto tales, se relacionan con otra serie, constituida por otros elementos simbólicos y otras relaciones. Esta referencia a una segunda serie se explica fácilmente si tenemos en cuenta que las singularidades derivan de los términos y relaciones de la primera, pero no se limitan a reproducirlos o reflejarlos. Se organizan ellas mismas en otra serie susceptible de un desarrollo autónomo, o al menos relacionan la primera serie con esta segunda. Así sucede en el caso de los fonemas y los morfemas. O con la serie económica y las demás series sociales. E incluso con la triple serie de Foucault: lingüística, económica y biológica, etcétera La cuestión de saber si la primera serie constituye la base y en qué sentido, si ella es el significante y

[19] S. Leclaire, «La muerte en vida del obseso», en *La Psychanalyse* nº 2, 1956.

las otras solamente significados, es una cuestión compleja cuya naturaleza no podemos aún precisar. Limitémonos solamente a constatar que toda estructura es serial, multi-serial, y que no funcionaría si no fuera bajo esta condición.

Cuando Lévi-Strauss renueva el estudio del totemismo, muestra hasta qué punto comprendemos mal este fenómeno cuando lo interpretamos en los términos de la imaginación. Porque *imaginariamente*, según las leyes de la imaginación, el totemismo se concibe necesariamente como la operación mediante la cual un hombre o un grupo se identifican con un animal. Pero *simbólicamente* se trata de otra cosa: no ya la identificación imaginaria de un término con otro, sino la homología estructural entre dos series de términos. Por una parte, una serie de especies animales tomadas como elementos de relaciones diferenciales; por otra parte, una serie de posiciones sociales consideradas ellas mismas simbólicamente, en sus propias relaciones: la confrontación tiene lugar «entre estos dos sistemas de diferencias», entre estas dos series de elementos y de relaciones.[20]

El inconsciente, según Lacan, no es individual ni colectivo, sino intersubjetivo. Es decir, que implica un desarrollo en series: no solamente el significante y el significado, sino que las dos series mínimas se organizan de formas variables según el dominio considerado. Uno de los textos más conocidos de Lacan comenta *La carta robada* de Edgar Poe, mostrando cómo la «estructura» pone en escena dos series cuyos lugares van siendo ocupados por sujetos variables: el rey que no ve la carta, la reina que se deleita por haberla escondido tan bien al haberla dejado a la vista, el ministro que lo ve todo y que encuentra la carta (primera serie); la policía que no encuentra nada en el gabinete del ministro, el ministro que se complace por haber ocultado la carta a la perfección al dejarla al descubierto, y Dupin que lo ve todo y que recobra la carta (segunda serie).[21] Ya en un texto precedente había comentado Lacan el caso de *El hombre de las ratas* sobre la base de una doble serie, paternal y filial, cada una de las cuales pone en juego cuatro términos relacionados según un orden de lugares: deuda-amigo, mujer rica-mujer pobre.[22]

Es evidente que la organización de las series constitutivas de una estructura supone una verdadera puesta en escena y exige en cada caso valoraciones e interpretaciones precisas. No hay en absoluto una regla general. Este es el punto en el cual el estructuralismo implica una auténtica creación,

---

[20] C. Lévi-Strauss, *Le totemisme aujourd'hui*, PUF, París, 1962, p. 112 (trad. cast. *El totemismo en la actualidad*, F.C.E., México, 1965, [*N. del T.*]).

[21] J. Lacan, *Ecrits*, p. 15.

[22] J. Lacan, *Le mythe individuel du névrosé*, CDU, 1953. Recogido y modificado en *Ornicar*, nº 17-18, 1979.

una iniciativa y un descubrimiento no exentos de riesgo. La determinación de una estructura no se lleva a cabo solamente a través de una elección de los elementos simbólicos de base y las relaciones diferenciales que mantienen; no implica solamente una distribución de los puntos singulares correspondientes; comporta la constitución de al menos una segunda serie que mantiene complejas relaciones con la primera. La estructura define un campo problemático, un campo de problemas, en el sentido de que la naturaleza del problema revela su objetividad propia en esta constitución serial que hace que el estructuralismo se haya sentido a veces cercano a la música. Philippe Sollers escribió una novela, *Drame*, ritmada por las expresiones «Problema» y «Fallido», en el curso de la cual se elaboran series tentativas («una cadena de recuerdos marítimos recorre su brazo derecho [...] la pierna izquierda, al contrario, parecía ocupada por formaciones minerales»[a]). La tentativa de Jean-Pierre Faye en *Analogues* concierne también a una coexistencia serial entre dos modos de relato.[b]

¿Qué impide que las dos series se reflejen simplemente una en otra, identificándose sus términos uno a uno? Si así fuera, el conjunto de la estructura retornaría al estado de una figura de la imaginación. La razón que conjura este riesgo es aparentemente extraña. En efecto, los términos de cada serie son inseparables en sí mismos de los deslizamientos o desplazamientos que sufren relativamente a los términos de la otra serie; son, por tanto, inseparables de la variación de las relaciones diferenciales. En el caso de *La carta robada*, el ministro adopta, en la segunda serie, la posición que la reina tenía en la primera. En la serie filial de *El hombre de las ratas*, la mujer pobre ocupa el lugar del amigo en relación con la deuda.[c] En la doble serie de los pájaros y los gemelos que cita Lévi-Strauss, los gemelos, que son «las personas de arriba» con respecto a las de abajo, se desplazan necesariamente al lugar de «los pájaros de abajo», no de los de arriba.[23] Este desplazamiento relativo de las dos series no es en absoluto secundario; no afecta a cada término secundariamente o desde fuera, como para dotarle de un revestimiento imaginario. Al contrario, el desplazamiento es estrictamente estructural o simbólico: es inherente a los lugares en el espacio de la estructura, y gobierna también todas las deformaciones imaginarias de los entes y objetos que, secundariamente, llegan a ocupar esos lugares. Este es el motivo de que el estructuralismo preste tanta atención a la metonimia y a la metáfora, pero no como figuras de la imaginación, sino como factores estructu-

---

[a] Ph. Sollers, *Drame*, Seuil, París, 1965.

[b] J.-P. Faye, *Analogues*, Seuil, París, 1964.

[c] S. Freud, *Oeuvres complètes*, vol. IX, París, PUF, 1998 (trad. cast. *Obras completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1922[1], [*N. del T.*]).

[23] C. Lévi-Strauss, *Le totemisme aujourd'hui*, p. 115.

rales. Se trata incluso de *los* factores de la estructura, en el sentido de que expresan dos grados de libertad de desplazamiento, de una serie a la otra y en el interior de la misma serie. Lejos de ser imaginarios, son quienes impiden que las series que habitan se confundan o que sus términos se dupliquen imaginariamente. Pero, ¿a qué vienen estos desplazamientos relativos, puesto que forman parte en términos absolutos de los lugares de la estructura?

Sexto criterio: la casilla vacía

Se diría que la estructura implica un objeto o un elemento totalmente paradójico. Consideremos el caso de la carta, en la historia de Poe que comenta Lacan; o el caso de la deuda en *El hombre de las ratas*; es evidente que este objeto es eminentemente simbólico, y decimos «eminentemente» porque no pertenece a ninguna serie en concreto: la carta está, no obstante, presente en las dos series de Poe, como la deuda también lo está en las dos series de *El hombre de las ratas*. Este objeto está siempre presente en las series correspondientes, las recorre y se cuela en ellas, no deja de circular por ellas, de una a otra, con una extraordinaria agilidad. Parecería ser su *su propia* metáfora y *su propia* metonimia. Las series, en cada caso, están constituidas por términos simbólicos y relaciones diferenciales, pero el objeto parece ser de naturaleza distinta. En efecto, tanto la variedad de los términos como la variación de las relaciones se determinan en cada momento con relación a este objeto. Las dos series de una estructura siempre son divergentes (en virtud de las leyes de la diferenciación), pero este objeto singular es el punto de convergencia de las series divergentes en cuanto tales. Es «eminentemente» simbólico, pero justamente porque es inmanente a las dos series a la vez. ¿Cómo llamarlo si no Objeto = x, Objeto de adivinanza o gran Móvil? Podemos preguntarnos: aquello que Lacan nos invita a descubrir en ambos casos, el papel peculiar que desempeñan una carta o una deuda, ¿es un artificio estrictamente restringido a estos casos, o se trata de un método verdaderamente general, válido para todos los dominios estructurables, criterio de toda estructura, como si toda estructura se definiese por la asignación de un objeto = x que no deja de recorrer las series? Es como si la obra literaria, o la obra de arte, pero también otro tipo de obras, las de la sociedad, la enfermedad o la vida en general, implicasen este tipo peculiar de objeto que gobierna su estructura. Como si se tratase siempre de averiguar quién es H, o de descubrir una x implicada en la obra. Sucede así con las canciones: el estribillo remite a un objeto = x, mientras que las estrofas forman

las series divergentes por las que circula, y éste es el motivo de que las canciones revelen una estructura elemental.

Un discípulo de Lacan, André Green, ha señalado la existencia del pañuelo que circula por todo *Otelo*, recorriendo todas las series de la obra.[24] Hemos hablado también de las dos series del Príncipe de Gales y Falstaff o el padre-bufón, Enrique IV o el padre real, las dos imágenes del padre. La corona es el objeto = *x* que recorre las dos series, en términos y relaciones diferentes; el momento en que el Príncipe se prueba la corona, antes de morir su padre, señala el paso de una serie a la otra, el cambio de los términos simbólicos y la variación de las relaciones diferenciales. El viejo rey agonizante se enfada, cree que su hijo quiere identificarse con él precipitadamente, pero el Príncipe le responde adecuadamente, haciéndole ver, en un espléndido discurso, que la corona no es un objeto de identificación imaginaria sino, al contrario, el término eminentemente simbólico que recorre todas las series, la infame de Falstaff y la gran serie real, permitiendo el paso de una a otra en el seno de la misma estructura. Como hemos visto, hay una primera diferencia entre lo imaginario y lo simbólico: la función diferenciadora de lo simbólico, por oposición a la función asimiladora, reflexiva, duplicadora y replicante de lo imaginario. Pero la segunda diferencia se ve aquí con mayor claridad: contra el carácter dual de la imaginación, el Tercero que interviene esencialmente en el sistema simbólico, que distribuye las series, las desplaza relativamente, las comunica, impidiendo en cada caso que ninguna se pliegue imaginariamente sobre la otra.

Deuda, carta, pañuelo o corona, Lacan precisa la naturaleza de este objeto: está siempre desplazado respecto de sí mismo. Tiene como propiedad el no estar allí donde se le busca, pero también ser hallado allí donde no está. Se diría que «no está en su sitio» (y por ello no es en absoluto real), pero también que no está en su reflejo (y por ello no es en absoluto una imagen) ni en su identidad (por lo cual no es en absoluto un concepto). «Lo escondido no es nunca más que aquello que *falta en su lugar*, como dice la ficha de búsqueda de un volumen cuando se pierde en una biblioteca. Y estará escondido seguramente en el estante o en la casilla de al lado, por muy visible que parezca. No se puede decir literalmente que no está en su sitio más que de aquello que puede cambiar de lugar, es decir, de lo simbólico. Porque lo real, por muchos desplazamientos que pueda realizarse con ello, es siempre real en toda circunstancia, lleva su suelo adherido sobre sí, sin que nada pueda sacarle de él.»[25] Las series que recorre el obje-

[24] A. Green, *L'objet (a) de J. Lacan*, *Cahiers pour l'analyse*, nº 3, p. 32.
[25] J. Lacan, *Ecrits*, p. 25.

to = x presentan necesariamente desplazamientos *relativos* una respecto de la otra porque los lugares *relativos* de sus términos en la estructura dependen del lugar *absoluto* de cada uno de ellos, en cada momento, en relación al objeto = x que siempre está circulando y siempre está desplazado con respecto a sí mismo. En este sentido, el desplazamiento, así como todas las formas de intercambio, no constituyen un carácter añadido desde fuera sino la propiedad fundamental que permite definir la estructura como orden de lugares sometido a la variación de las relaciones. Este Tercero originario es quien mueve toda la estructura, pero también es quien falta a su propio origen. Al distribuir las diferencias por toda la estructura, al hacer variar las relaciones diferenciales con sus desplazamientos, el objeto = x constituye lo diferenciante de la propia diferencia.

Lo juegos necesitan una casilla vacía, sin la cual nada funcionaría. El objeto = x no se distingue de su lugar, pero es propio de este lugar el desplazarse todo el tiempo, así como de la casilla vacía lo es el saltar sin descanso. En las admirables páginas que abren *Las palabras y las cosas*, en donde describe un cuadro de Velázquez, Foucault invoca *el lugar del rey* en relación con el cual todo –Dios, el hombre– se desplaza y se desliza, sin llegar jamás a estar ocupado.[26] No hay estructuralismo sin grado cero. A Philippe Sollers y Jean-Pierre Faye les gusta evocar una *mancha ciega* que designa este punto siempre móvil que comporta la ceguera, pero a partir del cual se hace posible la escritura, porque en él se organizan las series como auténticos «literatemas». J.-A. Miller, en su esfuerzo de elaboración de un concepto de causalidad estructural o metonímica, toma prestada de Frege la posición del *cero*, definido como lo que carece de identidad propia pero que condiciona la constitución serial de los números.[27] E incluso Lévi-Strauss, que en cierto modo es el más positivista de los estructuralistas, el menos romántico o el menos inclinado a aceptar un elemento en fuga, reconoce en el «*mana*» o en sus equivalentes la existencia de un «significante flotante», de un valor simbólico cero que circula por la estructura.[28] Reencuentra de este modo el fonema cero de Jakobson, que no comporta en sí mismo ningún carácter diferencial ni ningún valor fonético, pero en relación al cual todos los fonemas se sitúan en sus propias relaciones diferenciales.

El objeto de la crítica estructural es la determinación, en el lenguaje, de las «virtualidades» que preexisten a la obra, pero la obra es en sí misma

---

[26] M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, cap. 1.

[27] J.-A. Miller, *La suture, Cahiers pour l'analyse* nº 1 (trad. cast. *La sutura*, en VVAA, *Significante y sutura en psicoanálisis*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, pp. 9-25, [*N. del T.*]).

[28] C. Lévi-Strauss, *Introduction a l'œuvre de Marcel Mauss*, pp. 49-95 (en Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, París, 1950 [trad. cast. *Introducción a la obra de Marcel Mauss*, en M. Mauss, *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 1971, pp. 13-42, [*N. del T.*]).

estructural cuando se propone expresar sus propias virtualidades. Lewis Carroll o Joyce inventaron «palabras-comodín», y más en general términos esotéricos que garantizan la coincidencia de series verbales sonoras y la simultaneidad de sus series de historias asociadas. En *Finnegans Wake*, una *carta* es el Cosmos que reúne todas las series del mundo. En Lewis Carroll, la «palabra-comodín» connota al menos dos series de base (hablar y comer, serie verbal y serie alimentaria) que pueden ramificarse: es el caso del *Snark*. Sería un error decir que se trata de una palabra con dos sentidos; de hecho, es de un orden distinto al de las palabras que tienen un sentido. Es el sinsentido que anima al menos las dos series, pero que las dota de sentido al circular a través de ellas. Es él, en su ubicuidad, en su desplazamiento perpetuo, quien produce el sentido en cada serie y de una serie a otra, y quien no cesa de desfasarlas. Es la palabra = *x* en la medida en que designa el objeto = *x*, el objeto *problemático*. En cuanto palabra = *x*, recorre una serie determinada como serie del significante; pero, al mismo tiempo, en cuanto objeto = *x*, recorre la otra serie, determinada como la del significado. No cesa de colmar y al mismo tiempo de aumentar el intervalo entre las dos series: así lo muestra Lévi-Strauss a propósito del «*mana*», que asimila a palabras como «chisme» o «fulano». De este modo, como hemos visto, el sinsentido no es ausencia de significación sino, al contrario, exceso de sentido, aquello que dota de sentido al significado y al significante. El sentido aparece aquí como efecto de funcionamiento de la estructura, como lo que anima las series que la componen. Y claro está que las «palabras-comodín» no son más que un procedimiento entre otros para asegurar esta circulación. Las técnicas de Raymond Roussel, tal y como Foucault las analiza, son de otra naturaleza: se basan en relaciones diferenciales fonológicas, o incluso en relaciones más complejas.[29] Encontramos en Mallarmé sistemas de relaciones entre series, así como los móviles que las impulsan, de un tipo completamente distinto. No nos proponemos analizar el conjunto de los procedimientos que han forjado y que hoy siguen forjando la literatura moderna, y que constituyen toda una topografía, una tipografía del «libro del porvenir», sino únicamente señalar en cada caso la eficacia de esa casilla vacía de doble rostro, al mismo tiempo palabra y objeto.

¿En qué consiste este objeto = *x*? ¿Debe permanecer perpetuamente como objeto de adivinanza, *perpetuum mobile*? Sería una manera de reparar en la consistencia objetiva que adquiere la categoría de lo problemático en el seno de las estructuras. Es curioso que la pregunta «¿Cómo se reconoce el estructuralismo?» conduzca finalmente a la posición de algo no reconocible ni identificable. Consideremos la respuesta psicoanalítica de Lacan: el

[29] *Cfr.* M. Foucault, *Raymond Roussell.*

objeto = x se determina como falo. Pero este falo no es el órgano real, ni tampoco la serie de imágenes asociadas o asociables a él, es el falo simbólico. Sin embargo, se trata de sexualidad y no de otra cosa, en contra de las piadosas tentativas, siempre renovadas en el psicoanálisis, de abjurar de las referencias sexuales o de minimizarlas. Pero el falo no aparece como un dato sexual, o como la determinación empírica de uno de los sexos, sino como el órgano simbólico que funda la sexualidad *entera* como sistema o estructura, y en relación al cual se distribuyen los lugares que ocupan variablemente varones y mujeres, así como las series de imágenes y de realidades. La designación del objeto = x como falo no pretende conferir a este objeto una identidad que repugnaría a su naturaleza, ya que, al contrario, el falo simbólico es lo que carece de identidad, lo que se encuentra allí en donde no está ni se le busca, lo que siempre está desplazado respecto de sí mismo, *del lado de la madre*. En este sentido, es cabalmente la carta o la deuda, el pañuelo o la corona, el Snark y el «*mana*». Padre, madre, etcétera, son elementos simbólicos tomados en relaciones diferenciales, pero el falo es algo distinto, es el objeto = x que determina el lugar relativo de los elementos y el valor variable de las relaciones, lo que hace de la sexualidad entera una estructura. Las relaciones, como relaciones entre las «pulsiones parciales» constitutivas de la sexualidad, varían en función de los desplazamientos del objeto = x.

El falo, evidentemente, no es la última respuesta. Es más bien el lugar de una pregunta, de una «demanda» que caracteriza a la casilla vacía de la estructura sexual. Las preguntas y las respuestas varían según la estructura considerada pero nunca dependen de nuestras preferencias ni de un orden abstracto de causalidades. Es evidente que la casilla vacía de una estructura económica, como intercambio de mercancías, debe determinarse de un modo enteramente distinto: consiste en «algo» que no se reduce ni a los términos intercambiados ni a la propia relación de intercambio sino que forma un tercero eminentemente simbólico en desplazamiento perpetuo, en función del cual se definirán las variaciones de las relaciones. Tal es el *valor* como expresión de un «trabajo *en general*» más allá de toda cualidad empíricamente observable, lugar de la pregunta que atraviesa y recorre la economía como estructura.[30]

Se sigue de ello una consecuencia más general, que concierne a los diferentes «órdenes». Desde el punto de vista del estructuralismo, nada conviene menos que resucitar el problema de si hay una estructura que determina a todas las demás en última instancia: ¿qué es primero, el valor o el falo, el

[30] *Cfr. Lire Le Capital*, t. I, pp. 242 ss.: el análisis que Pierre Macherey hace de la noción de valor, mostrando que éste está siempre desfasado con respecto al intercambio en el que aparece.

fetiche económico o el fetiche sexual? Por muchas razones, estas preguntas carecen de sentido. Todas las estructuras son infraestructuras. Los órdenes de estructuras, lingüísticos, familiares, económicos, sexuales, etcétera, se caracterizan por la forma de sus elementos simbólicos, por la variedad de sus relaciones diferenciales, por la cualidad de sus singularidades y sobre todo por la naturaleza del objeto = *x* que preside su funcionamiento. Pero no es posible establecer un orden de causalidad lineal de una estructura a otra más que confiriendo al objeto = *x*, en cada caso, la clase de identidad que esencialmente le repugna. La causalidad entre estructuras no puede ser más que una especie de causalidad estructural. En verdad, en cada orden de estructura, el objeto = *x* no es una incógnita, algo puramente indeterminado; es perfectamente determinable, incluyendo sus desplazamientos, por el modo de desplazamiento que le caracteriza. Pero no es asignable en absoluto: es decir, no se le puede otorgar un lugar identificable en un género o en una especie, porque constituye en cuanto tal el género general de la estructura o su lugar total: sólo tiene la identidad de faltar a su identidad, sólo tiene el lugar de lo que se desplaza con respecto a cualquier lugar. Por ello, el objeto = *x* es, para cada orden de estructura, el lugar vacío o perforado que comporta tantas direcciones como órdenes diferentes. Los órdenes de estructura no se comunican a través de un mismo lugar sino mediante su lugar vacío u objeto = *x* respectivo. Por ello, y a pesar de ciertas páginas prematuras de Lévi-Strauss, no es cierto que las estructuras sociales etnográficas tengan privilegio alguno, mientras que las estructuras sexuales del psicoanálisis remitirían a la determinación empírica de un individuo más o menos des-socializado. Tampoco las estructuras de la lingüística pueden comprenderse como elementos simbólicos o significantes últimos: las otras estructuras no se limitan a aplicar por analogía unos métodos tomados de la lingüística, sino que descubren por su cuenta verdaderos lenguajes, aunque se trate de lenguajes no-verbales que comportan siempre sus propios significantes, sus elementos simbólicos y sus relaciones diferenciales. Tiene razón Foucault, en este sentido, cuando, al plantear el problema de las relaciones entre etnografía y psicoanálisis, dice: «Se cortan en ángulo recto, puesto que la cadena significante mediante la que se constituye la experiencia única del individuo es perpendicular al sistema formal a partir del cual se constituyen las significaciones de una cultura. En cada instante, la estructura propia de la experiencia individual encuentra en los sistemas de la sociedad cierto número de opciones posibles (y de posibilidades excluidas); y, a la inversa, las estructuras sociales encuentran en cada uno de sus puntos de bifurcación un cierto número de individuos posibles (y otros que no lo son)».[31]

---

[31] M. Foucault, *Les mots et les choses*, p. 392.

En cada estructura, el objeto = x debe ser susceptible de dar cuenta: 1º) de la manera en que los demás órdenes estructurales –que no intervienen más que como dimensiones de actualización– están subordinados a su orden; 2º) de la manera en que él mismo está subordinado a los demás órdenes en el suyo propio (interviniendo en la actualización de aquellos); 3º) de la manera en que todos los objetos = x y todos los órdenes de la estructura se comunican entre sí, definiendo cada orden una dimensión del espacio en la cual es absolutamente primero; 4º) de las condiciones en las que, en este o aquel caso o momento histórico, tal dimensión, correspondiente a un orden de la estructura, no se despliega por sí misma, sino que queda sometida a la actualización de otro orden (el concepto lacaniano de «*forclusion*» tendría aquí, también, una importancia decisiva).

Últimos criterios: del sujeto a la práctica

En cierto sentido, los lugares no son ocupados o llenados por seres reales más que en la medida en que la estructura se «actualiza». Pero, en otro sentido, podemos decir que los lugares están ya ocupados o llenados por los elementos simbólicos, al nivel de la propia estructura, y que las relaciones diferenciales de estos elementos determinan el orden de los lugares en general. Hay, por tanto, una ocupación simbólica primaria, anterior a toda ocupación secundaria por parte de entes reales. Aquí volvemos a encontrar la paradoja de la casilla vacía: éste es el único lugar que no puede ni debe ser ocupado, ni siquiera por un elemento simbólico. Debe resguardar a la perfección su vacío para desplazarse con respecto a sí mismo y para circular a través de los elementos y las variedades de las relaciones. En cuanto simbólico, debe ser al mismo tiempo su propio símbolo y carecer eternamente de la otra mitad que sería capaz de venir a completarle (sin embargo, este vacío no es un no-ser, o al menos no es el no-ser de lo negativo, sino el ser positivo de lo «problemático», el ser objetivo de un problema o una pregunta). Por ello puede decir Foucault: «Sólo se puede pensar en el vacío del hombre desaparecido. Pues *este vacío no expresa una falta ni prescribe una laguna que habría que llenar*. No es nada más y nada menos que el despliegue de un espacio en donde es posible al fin pensar de nuevo».[32]

Aunque la casilla vacía no la ocupe término alguno, la acompaña una instancia eminentemente simbólica que sigue todos sus desplazamientos: la acompaña, pero no la llena ni la ocupa. Ambos, instancia simbólica y casilla vacía, no dejan de faltar la una a la otra ni de acompañarse de este

[32] M. Foucault, *Les mots et les choses*, p. 353.

modo. El *sujeto* es exactamente la instancia que persigue la casilla vacía: como dice Lacan, no es tanto sujeto como sujetado, sujetado a la casilla vacía, atado al falo y a sus desplazamientos. Su agilidad es, o debería ser, incomparable. Por eso, el sujeto es esencialmente intersubjetivo. Anunciar la muerte de Dios, o incluso la muerte del hombre, no significa nada. Lo que cuenta es el *cómo*. Niezsche ya mostró que Dios muere de muchas maneras, y que los dioses han muerto, pero de risa, al escuchar decir a un dios que él era el Único. El estructuralismo no es un pensamiento que suprima el sujeto, sino que lo desmenuza y distribuye sistemáticamente, que cuestiona la identidad del sujeto, que la disipa y la desplaza de los lugares sucesivos, un sujeto siempre nómada, hecho de individuaciones, pero impersonales, o de singularidades, pero pre-individuales. Éste es el sentido en el que Foucault habla de «dispersión» y en el que Lévi-Strauss sólo puede definir una instancia subjetiva como dependiente de las condiciones del Objeto en las que los sistemas de verdad se tornan convertibles y, por tanto, «simultáneamente aceptables para varios sujetos».[33]

Así pueden definirse dos grandes accidentes de la estructura: la casilla vacía y móvil deja de estar acompañada por un sujeto nómada que subraya su recorrido, y su vacío se convierte en una auténtica carencia, en una laguna; o bien, al contrario, es ocupada, llenada por quien la acompaña, y pierde su movilidad como efecto de una plenitud sedentaria o petrificada. Podríamos decir, en términos lingüísticos, que el «significante» desaparece, que la marea de significado no encuentra un elemento significante a su medida, o bien que el «significado» se desvanece, que la cadena del significante no encuentra ya ningún significado que la recorra: los dos aspectos patológicos de la psicosis.[34] También podríamos decir, en términos teológico-antropológicos, que Dios hace crecer el desierto y abre en la tierra una laguna, o que el hombre la llena, ocupa su lugar, y en esta vana permutación nos hace ir de un accidente al otro: ésta es la razón de que el hombre y Dios sean las dos enfermedades de la tierra, es decir, de la estructura.

Lo importante es saber qué factores –y en qué momentos– determinan estos accidentes en las estructuras de tal o cual orden. Consideremos de nuevo los análisis de Althusser y sus colaboradores: por una parte, nos muestran el modo en que, en el orden económico, las aventuras de la casilla vacía (el Valor como objeto = x) están determinadas por la mercancía, el dinero, el fetiche, el capital, etcétera, que caracterizan la estructura capitalista; por

---

[33] C. Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, Plon, París, 1964, p. 19 (trad. cast. *Lo crudo y lo cocido* [Mitológicas, I], FCE, México, 1968, [*N. del T*].).

[34] *Cfr.* el esquema propuesto por Serge Leclaire, siguiendo a Lacan, en «A la recherche des principes d'une psychothérapie des psychoses», en *L'evolution psychiatrique*, 1958.

otra parte, nos enseñan las contradicciones que nacen al mismo tiempo de la propia estructura. Finalmente, vemos cómo lo real y lo imaginario, es decir, los entes reales que vienen a ocupar los lugares y las ideologías que expresan la imagen que se hacen de ellos, están estrictamente determinados por el juego de aquellas aventuras estructurales y de las contradicciones que derivan de ellas. No es que las contradicciones sean imaginarias: son propiamente estructurales y cualifican los efectos de la estructura en la temporalidad interna que la caracteriza. La contradicción no puede denominarse aparente, sino derivada: derivada del lugar vacío y de su devenir en la estructura. *Como regla general, lo real, lo imaginario y sus relaciones son engendrados, siempre secundariamente, por el funcionamiento de la estructura, cuyos efectos primarios la afectan en principio a ella misma.* Por ello, los «accidentes» de los que acabamos de hablar no afectan a la estructura desde fuera. Al contrario, se trata de una «tendencia» inmanente.[35] Se trata de acontecimientos ideales que forman parte de la propia estructura, y que afectan simbólicamente a la casilla vacía o al sujeto. Los llamamos accidentes sólo para mejor subrayar, no su carácter contingente o exterior, sino este tipo especial de acontecimiento interior a una estructura que nunca se reduce a una esencia simple.

Por tanto, al estructuralismo se le plantean un conjunto de problemas complejos que conciernen a las «mutaciones» estructurales (Foucault) o a las «formas de transición» de una estructura a otra (Althusser). Las relaciones diferenciales son susceptibles de nuevos valores o variaciones, y las singularidades capaces de nuevas distribuciones, constitutivas de otra estructura, siempre en función de la casilla vacía. Y hace falta además que las contradicciones se «resuelvan», es decir, que el lugar vacío se libere de los acontecimientos simbólicos que lo ocultan o lo ocupan, que le sea devuelto al sujeto que debe acompañarlo por nuevos caminos, sin ocuparlo ni abandonarlo. Hay, por tanto, un *héroe* estructuralista, que no es ni Dios ni el hombre, ni personal ni universal, que no tiene identidad, que está hecho de individuaciones no-personales y de singularidades pre-individuales. Es quien garantiza el estallido de una estructura afectada por un exceso o un defecto y contrapone *su propio* acontecimiento ideal a los acontecimientos ideales que acabamos de definir.[36] Es propio de la nueva estructura el no repetir aventuras análogas a las de la anterior, no resucitar las contradic-

---

[35] Sobre las nociones marxistas de «contradicción» y de «tendencia», *cfr.* los análisis de E. Balibar. *Lire Le Capital*, t. II, pp. 296 ss.

[36] *Cfr.* Michel Foucault, *Les mots et les choses*, p. 230: la mutación estructural «debe ser minuciosamente analizada, pero no puede explicarse ni resumirse en un único discurso: es un acontecimiento radical que se reparte por toda la superficie visible del saber y cuyos signos, conmociones y efectos pueden seguirse paso a paso».

ciones letales, pero esto depende de la fuerza creadora y de resistencia de este héroe, de su agilidad a la hora de seguir y salvaguardar los desplazamientos, de su potencia para hacer variar las relaciones y redistribuir las singularidades, lanzando los dados otra vez. Este punto de mutación define cabalmente una praxis, o más bien el lugar mismo en el que ha de instalarse la praxis. Pues el estructuralismo no es únicamente inseparable de las obras que crea, sino también de una práctica relativa a los productos que interpreta. Esta práctica puede ser política o terapéutica, pero designa en cualquier caso un punto de revolución permanente o de permanente transferencia.

Estos últimos criterios, del sujeto a la praxis, son los más oscuros –los criterios del porvenir–. A través de los seis caracteres precedentes, hemos querido únicamente resumir un sistema de ecos entre autores independientes unos de otros y que exploran dominios muy diversos. En los diferentes niveles de la estructura, lo real y lo imaginario, los seres reales y las ideologías, el sentido y la contradicción, son «efectos» que deben comprenderse en el desenlace de un «proceso», de una producción diferenciada y propiamente estructural: extraña génesis estática de los «efectos» físicos (ópticos, sonoros, etcétera). Los libros contra el estructuralismo (o contra el *noveau roman*) no tienen en rigor ninguna importancia; no pueden impedir que el estructuralismo tenga una productividad que es la de nuestra época. Ningún libro *contra* algo ha tenido jamás importancia alguna; los únicos libros que cuentan son los libros *a favor de* algo nuevo, los que consiguen producirlo.

24

TRES PROBLEMAS DE GRUPO*

A veces, el militante político y el psicoanalista se dan en la misma persona y, en lugar de permanecer estancos, no dejan de mezclarse, de interferirse, de comunicarse e intercambiarse. Es un acontecimiento bastante infrecuente desde Reich. Pierre-Félix Guattari no se ha preocupado apenas por los problemas de la unidad del Yo. El Yo forma parte, más bien, de aquello que es preciso disolver, bajo el asedio concertado de las fuerzas políticas y de las analíticas. La frase de Guattari «todos somos grupúsculos» nos indica a la perfección su búsqueda de una nueva subjetividad, una subjetividad de grupo, que no puede encerrarse en un todo forzado a reconstruir cuanto antes un Yo o, lo que aún sería peor, un Super-yo, sino que se extiende a varios grupos al mismo tiempo, grupos divisibles, multiplicables, comunicados y siempre revocables. El criterio de un buen grupo es que no sueñe ser el único, inmortal y significante, como una asociación de defensa o de seguridad, como un ministerio de excombatientes, sino que se ra-

* Prefacio a Félix Guattari, *Psychanalyse et transversalité*, François Maspero, París, 1972, pp. i-xi (trad. cast. *Psicoanálisis y transversalidad*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1976, pp. 9-21, [*N. del T.*]). Deleuze y Guattari se conocieron en el verano de 1969 en el Lemosín, y enseguida concibieron el proyecto de trabajar juntos. En 1972, *El Anti-Edipo* señaló el principio de un «trabajo entre dos» que continuaría durante veinte años. Le seguirían, en 1975, *Kafka. Por una literatura menor*, en 1980, *Mil mesetas*, y en 1991 *¿Qué es la filosofía?*. Véase, en DRL, la carta a Uno: «cómo hemos trabajado entre los dos». Militante en principio próximo al trotskismo (lo que le costó la expulsión del PC), Guattari formó parte después de varios grupos (la *Voie communiste*, la *Opposition de Gauche*, el movimiento del 22 de marzo, sucesivamente); mientras tanto, era miembro, desde su creación en 1953 por el Dr. Jean Oury, del equipo que animaba la clínica de La Borde. En esta clínica psiquiátrica, como continuación de los trabajos del Dr. Tosquelles, se definieron práctica y teóricamente las bases de la psicoterapia institucional (la consideración de la cura psicoterapéutica como inseparable del análisis de las instituciones). Miembro del CERFI (centro de estudio, investigación y formación institucional), Guattari fue alumno de Lacan desde los orígenes del Seminario y psicoanalista miembro de la Escuela Freudiana de París. Los textos de *Psicoanálisis y transversalidad* dibujan, en un plano teórico y práctico a la vez, el conjunto de este recorrido.

mifique en un afuera que le confronte a sus posibilidades de sinsentido, de muerte o de explosión, «en virtud de su misma apertura a los demás grupos». El individuo es, por su parte, un grupo de esta clase. Guattari encarna, de la forma más natural, los dos aspectos del anti-Yo: por una parte, una suerte de roca catatónica, cuerpo ciego y rígido penetrado por la muerte cuando se quita sus gafas; por otra, un brillo de mil fuegos en el cual hormiguean vidas múltiples cada vez que dirige su mirada: actúa, ríe, piensa y ataca. Por eso se llama Pierre y Félix: potencias esquizofrénicas.

En este encuentro del psicoanalista con el militante, se plantean al menos tres clases de problemas: 1º) ¿Cómo introducir la política en la práctica y la teoría psicoanalíticas (presuponiendo que, en todo caso, la política esté ya en el propio inconsciente)? 2º) ¿Tiene sentido –y, en caso afirmativo, de qué manera– introducir el psicoanálisis en los grupos militantes revolucionarios? 3º) ¿Cómo concebir y formar grupos terapéuticos específicos, cuya influencia afectaría a los grupos políticos y a las estructuras psiquiátricas y psicoanalíticas? Respecto de estas tres clases de problemas, Guattari presenta en este libro algunos artículos, de 1955 a 1970, que indican una evolución con dos grandes hitos: las esperanzas y desilusiones posteriores a la Liberación, y las esperanzas y desilusiones posteriores a Mayo del 68; y, entre ambos, la labor de zapa que preludió Mayo.

En cuanto al primer problema, se verá que Guattari tuvo muy pronto la impresión de que el inconsciente se relaciona directamente con todo un campo social, económico y político, mucho más que con las coordenadas míticas y familiares invocadas tradicionalmente por el psicoanálisis. Se trata de la libido como tal, como esencia del deseo y la sexualidad, que ocupa y desocupa los flujos de todo tipo que recorren el campo social, que los interrumpe, los bloquea, impulsa sus fugas y sus retenciones. Sin duda, no actúa de forma manifiesta, al modo de los intereses objetivos de la conciencia y de los encadenamientos de la causalidad histórica, pero despliega un deseo latente coextensivo al campo social que comporta rupturas de la causalidad, emergencias de singularidades, puntos de detención y de fuga. 1936 no es solamente un acontecimiento de la conciencia histórica, sino también un complejo del inconsciente. Nuestros amores, nuestras opciones sexuales, no derivan tanto de unos míticos Papá-y-Mamá como de lo real-social, son interferencias y efectos de flujos cargados de libido. ¿Con quién no jugamos al amor y la muerte? Guattari puede, por tanto, reprochar al psicoanálisis su modo de eludir sistemáticamente todos los contenidos sociopolíticos del inconsciente, que no obstante determinan realmente los objetos del deseo. El psicoanálisis, dice, parte de una suerte de narcisismo absoluto (*Das Ding*) y culmina en un ideal de adaptación social que llama curación; pero este trayecto deja siempre en la sombra una constelación social

singular que, sin embargo, habría que explorar en lugar de sacrificarla a la invención de un inconsciente simbólico abstracto. *Das Ding* no es el horizonte recurrente que funda ilusoriamente una personalidad individual, sino un cuerpo social que sirve de base a potencialidades latentes (¿por qué se dan aquí locos y allá revolucionarios?). Más que el padre, la madre o la abuela, importan todos esos personajes que habitan las preguntas fundamentales de la sociedad como lucha de clases de nuestro tiempo. Más que contar cómo un buen día la sociedad griega, gracias a Edipo, «viró la dermorreacción», importa la enorme *Spaltung* que hoy atraviesa el mundo comunista. ¿Cómo olvidar el papel desempeñado por el Estado en todas las trampas en las que la libido se encuentra atrapada, reducida a ocupar las imágenes intimistas de la familia? ¿Cómo creer que el complejo de castración pueda encontrar alguna vez una solución satisfactoria mientras la sociedad le otorgue una función inconsciente de regulación y represión social? En suma, la relación social no constituye nunca un más allá ni un después de los problemas individuales y familiares. Es incluso curioso hasta qué punto los contenidos sociales, económicos y políticos de la libido se muestran tanto mejor cuando nos hallamos ante síndromes en su aspecto más des-socializado, como en el caso de la psicosis. «Más allá del Yo, el sujeto se encuentra abierto por los cuatro costados al universo histórico, el delirante rompe a hablar lenguas extranjeras, alucina la historia, y los conflictos de clase o las guerras se convierten en instrumentos de su expresión más propia [...] la distinción entre la vida privada y los diversos niveles de la vida social no tiene ya sentido.» (Compárese con Freud, que sólo retiene de la guerra un instinto de muerte indeterminado y un choque no cualificado, un exceso de excitación de tipo «bum-bum».) Restituirle al inconsciente sus perspectivas históricas sobre el fondo de la inquietud y lo desconocido implica una subversión del psicoanálisis, y sin duda un redescubrimiento de la psicosis bajo los oropeles de la neurosis. Pues el psicoanálisis ha unido sus esfuerzos a los de la psiquiatría más tradicional para acallar la voz de los locos que nos hablan esencialmente de política, de economía, de orden y de revolución. En un reciente artículo, Marcel Jaeger muestra que «las conversaciones de los locos no presentan sólo el espesor de sus desórdenes psíquicos individuales, el discurso de la locura se articula con otro discurso, el de la historia política, social, religiosa, que habla en cada uno de ellos. [...] En ciertos casos, la utilización de conceptos políticos provoca un estado de crisis en el enfermo, como si sacase a la luz el nudo de las contradicciones en las cuales el loco está atrapado. [...] No hay lugar del campo social, incluido el manicomio, en donde no se escriba la historia del movimiento obrero».[1] Estas

[1] Marcel Jaeger, «L'*Underground* de la folie», en *Folie pour folie, Partisans*, febrero de 1972.

fórmulas expresan la misma orientación que los trabajos de Guattari desde sus primeros artículos, la misma empresa de re-evaluación de la psicosis.

Vemos cuál es su diferencia con respecto a Reich: no hay una economía libidinal que vendría a prolongar la economía política por otros medios, no hay una represión sexual que interiorice la explotación económica y la sumisión política, sino que el deseo como libido está siempre ya en todas partes, la sexualidad recorre y acompaña todo el campo social, coincidiendo con los flujos que circulan por sus objetos, las personas y los símbolos de un grupo, de los cuales dependen su configuración y su propia constitución. Ése es justamente el carácter latente de la sexualidad del deseo, que sólo se hace manifiesto en las elecciones de objetos sexuales y de símbolos (es demasiado obvio que los símbolos son conscientemente sexuales). Por tanto, la economía política en cuanto tal, en cuanto economía de flujos, es inconscientemente libidinal: no hay dos economías, no es que el deseo o la libido sean únicamente la subjetividad de la economía política: «Lo económico es, a fin de cuentas, el resorte mismo de la subjetividad». Esto es lo que expresa la noción de *institución*, que se define por una subjetividad de los fluidos y de su interrupción en las formas objetivas de un grupo. Las dualidades de lo objetivo y lo subjetivo, de la infraestructura y la superestructura, de la producción y la ideología, se desvanecen para ser sustituidas por la complementariedad estricta del sujeto deseante de la institución y el objeto institucional (habría que comparar estos análisis institucionales de Guattari con los que hacía Cardan, en la misma época, en *Socialisme ou Barbarie*, y que se asimilaron bajo la misma y amarga crítica de los trotskistas).[2]

El segundo problema, «¿tiene sentido –y cómo– introducir el psicoanálisis en los grupos políticos?», excluye evidentemente toda idea de «aplicación» del psicoanálisis a los fenómenos históricos y sociales. En este tipo de aplicaciones, con Edipo a la cabeza, el psicoanálisis ha acumulado suficientes ridículos. El problema es completamente distinto: la situación que hace del capitalismo aquello que la revolución debe destruir, pero que también ha hecho de la revolución rusa, de su historia posterior, de la organización de los partidos comunistas y de los sindicatos nacionales otras tantas instancias incapaces de llevar a cabo tal destrucción. A este respecto, el carácter propio del capitalismo, que se presenta como una contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, consiste en lo siguiente: el proceso de reproducción del capital, del cual depende el ré-

---

[2] *Cahiers de la Verité*, serie *Ciencias humanas y luchas de clases*, nº 1.

gimen de las fuerzas productivas, es en sí mismo un fenómeno internacional que implica la división mundial del trabajo, pero el capitalismo no puede, sin embargo, romper con los marcos nacionales en el interior de los cuales desarrolla sus relaciones de producción, ni con el Estado como instrumento de revalorización del capital.[a] El internacionalismo del capital se materializa, pues, en estructuras estatales y nacionales que, al mismo tiempo que lo frenan, lo realizan, y que desempeñan el papel de arcaísmos con una función actual. El capitalismo monopolista de Estado, lejos de ser un dato último, es el resultado de un compromiso. En esta «expropiación de los capitalistas en el seno del capital», la burguesía mantiene su plena dominación del aparato de Estado, pero esforzándose cada vez más por institucionalizar e integrar a la clase obrera, de manera que las luchas de clase se hallan descentradas con respecto a los lugares y factores de decisión reales, que remiten a la economía capitalista internacional y desbordan con mucho a los Estados. En virtud del mismo principio, «solamente una pequeña esfera de la producción se inserta en el proceso mundial de reproducción del capital», mientras que el resto están sometidas, en los Estados del tercer mundo, a relaciones precapitalistas (arcaísmos actuales de un segundo tipo).

En esta situación, se constata la complicidad de los partidos comunistas nacionales, que procuran la integración del proletariado en el Estado, hasta el punto de que «los particularismos nacionales de la burguesía son, en buena medida, el resultado de los particularismos nacionales del proletariado mismo, y la división interior de la burguesía expresa la división del proletariado». Por otra parte, incluso si se afirma la necesidad de luchas revolucionarias en el tercer mundo, estas luchas sirven de moneda de cambio de las negociaciones, y subrayan la misma renuncia a una estrategia internacional y a un desarrollo de la lucha de clases en los países capitalistas. ¿Puede todo reducirse a la consigna: *defensa de las fuerzas productivas nacionales por parte de la clase obrera*, lucha contra los monopolios y conquista del aparato del Estado?

El origen de esta situación se encuentra en lo que Guattari denomina «el gran corte leninista» de 1917, que fija, para bien y para mal, las grandes actitudes, los enunciados principales, las iniciativas y los estereotipos, las fantasías y las interpretaciones del movimiento revolucionario. Este corte se presenta como la posibilidad de realizar una verdadera ruptura de la causalidad histórica, «interpretando» la desbandada militar, económica, política

[a] Deleuze añade, en una nota de su ejemplar personal: «Por ejemplo, la política económica se decide como mínimo a escala europea, mientras que la política social se deja al cuidado de cada Estado».

y social como una victoria de las masas. En lugar de la necesidad de la sagrada unión del centro-derecha, surgió la posibilidad de la revolución socialista. Pero esta posibilidad no fue asumida más que convirtiendo el partido, que había sido una modesta formación clandestina, en embrión de un aparato de Estado capaz de dirigirlo todo, adoptando una vocación mesiánica y sustituyendo a las masas. De ello se siguen dos consecuencias de mayor o menor alcance. En la medida en que el nuevo Estado se enfrentó a los Estados capitalistas, mantuvo con ellos unas relaciones de fuerza cuyo ideal era una suerte de *statu quo*: lo que había sido la táctica leninista en la fase de la NEP se transformó en la ideología de la coexistencia pacífica y de la rivalidad económica. Esta idea de rivalidad fue ruinosa para el movimiento revolucionario. Por otra parte, en cuanto que el nuevo Estado se hizo cargo del internacionalismo proletario, no pudo desarrollar la economía socialista más que en función de los datos del mercado mundial y con objetivos similares a los del capital internacional, aceptando de buen grado la integración de los partidos comunistas locales en las relaciones de producción capitalistas, siempre en nombre de la defensa, por parte de la clase obrera, de las fuerzas productivas nacionales. En definitiva, no es exacto decir, como los tecnócratas, que las dos clases de regímenes y de Estados convergen en su evolución, pero tampoco lo es afirmar, como Trotski, la existencia de un Estado proletario sano que habría sido pervertido por la burocracia y que podría ser salvado mediante una simple revolución política. En la forma en que el Estado-partido *respondía* a los Estados-ciudad del capitalismo, incluso mediante relaciones de hostilidad y contraposición, ya todo estaba decidido y traicionado. Lo prueba la debilidad de la creación institucional rusa en todos los dominios, a partir de la precoz liquidación de los Soviets (por ejemplo: al importar fábricas de automóviles completamente montadas se importan también un tipo de relaciones humanas, de funciones tecnológicas, de separación entre trabajo intelectual y trabajo manual y un modo de consumo profundamente extraños al socialismo).

Todo este análisis adquiere sentido en función de la distinción propuesta por Guattari entre *grupos sometidos* y *grupos-sujetos*. Los grupos sometidos lo son tanto por los amos de los que se dotan o que aceptan como por sus masas; la jerarquía, la organización vertical o piramidal que les caracteriza está hecha para conjurar toda inscripción posible de sinsentido, de muerte o de explosión, para impedir el desarrollo de cortes creadores, para asegurar mecanismos de autoconservación fundados en la exclusión de los demás grupos; su centralismo opera mediante estructuración, totalización y unificación, sustituyendo las condiciones de una verdadera «enunciación» colectiva por una composición de enunciados estereotipados separados tanto de lo real como de la subjetividad (y ahí es donde se producen los fe-

nómenos imaginarios de edipización, de super-yoización y de castración de grupo). Los grupos-sujetos, al contrario, se definen por coeficientes de *transversalidad* que conjuran las totalidades y las jerarquías: son agentes de enunciación, soportes de deseo, elementos de creación institucional; a través de su práctica no cesan de confrontarse con los límites de su propio sinsentido, de su propia muerte o su propia ruptura. E incluso no se trata tanto de dos clases de grupos como de dos vertientes de la institución, ya que un grupo-sujeto siempre corre peligro de dejarse someter, en una crispación paranoica por la que desea a toda costa mantenerse y eternizarse como sujeto; y a la inversa, «un partido antaño revolucionario y hoy más o menos sometido al orden dominante puede aún ocupar a los ojos de las masas el lugar vacío del sujeto de la historia, convertirse a su pesar en portavoz de un discurso que no es el suyo, aunque lo traicione cuando las relaciones de fuerza comporten un retorno a la normalidad: no por ello dejará de conservar, de forma involuntaria, una potencialidad de corte subjetivo que podrá revelarse en un cambio de contexto» (ejemplo extremo de cómo los peores arcaísmos pueden llegar a ser revolucionarios: los vascos, los católicos irlandeses, etcétera).

Ciertamente, si el problema de las funciones de grupo no se plantea desde el principio, enseguida será demasiado tarde para hacerlo. ¿Cuántos grupúsculos que no alojan sino a unas masas fantasmales tienen ya una estructura de sometimiento, con su dirección, su correa de transmisión y su base, que reproducen en el vacío los errores y perversiones que combaten? La experiencia de Guattari ha atravesado el trotskismo, el entrismo, la oposición de izquierda (la *Voie Communiste*), el movimiento del 22 de marzo. A lo largo de este camino, el problema sigue siendo el del deseo o el de la subjetividad inconsciente: ¿cómo un grupo puede ser portador de su propio deseo, ponerlo en conexión con los deseos de otros grupos y con los deseos de las masas, cómo puede producir los enunciados creadores correspondientes y constituir las condiciones, no de su unificación, sino de una multiplicación propicia a los enunciados de ruptura? La ignorancia y la represión de los fenómenos de deseo inspiran las estructuras de sometimiento y burocratización, el estilo militante hecho de ese amor rencoroso que decide a favor de cierto número de enunciados dominantes y excluyentes. La manera constante en que los grupos revolucionarios han traicionado su labor es bien conocida. Proceden por separación, imposición y selección residual: separación de una vanguardia a la que se supone el saber; imposición de un proletariado bien disciplinado, organizado, jerarquizado; residuo de un sub-proletariado que se presenta como grupo que hay que excluir o reeducar. Pero esta división tripartita reproduce exactamente las divisiones que la burguesía ha introducido en el proletariado, y sobre las que ha basado

su poder en el marco de las relaciones de producción capitalistas. Pretender volverlas contra la burguesía es una lucha perdida de antemano. La tarea revolucionaria es la supresión del proletariado en cuanto tal, es decir, de las distinciones correspondientes entre vanguardia y proletariado, proletariado y lumpenproletariado, la lucha efectiva contra toda operación de separación, de imposición y de selección residual, para dar lugar, al contrario, a posiciones subjetivas y singulares capaces de comunicarse transversalmente (*Cfr.* el texto de Guattari *El estudiante, el loco y el katangueño*).

Honra a Guattari el haber mostrado que el problema no es en absoluto buscar una alternativa entre el espontaneísmo y el centralismo, entre la guerrilla y la guerra generalizada. De nada sirve hacerse lenguas de un cierto derecho a la espontaneidad en los comienzos para reclamar la exigencia de centralización en una segunda fase: la teoría de las etapas ha sido ruinosa para todo movimiento revolucionario. Hay que ser, desde el principio, más centralista que los centralistas. Es evidente que una máquina revolucionaria no puede conformarse con luchas puntuales y locales: debe ser al mismo tiempo hiper-deseante e hiper-centralizada. El problema es el de la unificación que ha de lograr transversalmente, a través de una multiplicidad y no verticalmente y sofocando esa multiplicidad propia del deseo. Ello significa, en primer lugar, que la unificación ha de ser la de *una máquina de guerra, no la de un aparato de Estado* (el Ejército Rojo deja de ser una máquina de guerra en la medida en que se convierte en un engranaje más o menos decisivo de un aparato de Estado). En segundo lugar, la unificación debe realizarse mediante el *análisis*, debe desempeñar *el papel de analizador* con respecto al deseo de grupo y de masas, y no el de una síntesis que proceda por racionalización, totalización, exclusión, etcétera Distinción entre una máquina de guerra y un aparato de Estado, entre el análisis o el analizador de deseo y las síntesis seudo-racionales y científicas, he ahí las dos grandes líneas que aporta el libro de Guattari, y que señalan para él la tarea teórica que actualmente habría que desarrollar.

Con respecto a esto último, no se trata en verdad de una «aplicación» del psicoanálisis a los fenómenos grupales; tampoco de crear un grupo terapéutico que se ocuparía de «tratar» a las masas; se trata de construir en el grupo las condiciones de un análisis del deseo, ejercido sobre sí mismo y sobre los demás; se trata de seguir los flujos que constituyen las líneas de fuga de la sociedad capitalista, operando rupturas, imponiendo cortes en el seno mismo del determinismo social y de la causalidad histórica: sacar a la luz los agentes colectivos de enunciación capaces de formar los nuevos enunciados de deseo; no constituir una vanguardia, sino grupos adyacentes a los procesos sociales, dedicados únicamente a hacer avanzar una cierta verdad por caminos que jamás seguiría ordinariamente; en suma, una

subjetividad revolucionaria con respecto a la cual ya no tenga sentido preguntarse qué es primero, si las determinaciones políticas, las económicas o las libidinales, puesto que atraviesa todos esos órdenes tradicionalmente separados; alcanzar este punto de *ruptura* en el cual, precisamente, la economía política y la economía libidinal *no son más que una sola y la misma.* El inconsciente no es otra cosa que este orden de la subjetividad de grupo que introduce máquinas explosivas en las estructuras llamadas significantes y en las cadenas causales, y que las fuerza a abrirse para liberar sus potencialidades ocultas como una realidad futura bajo el efecto de la ruptura. El movimiento del 22 de marzo sigue siendo ejemplar a este respecto, pues aunque fuera insuficiente como máquina de guerra, al menos funcionó admirablemente como grupo analítico y deseante que, no conforme con mantener su discurso al modo de una asociación genuinamente libre, «se constituyó como analizador de una masa considerable de estudiantes y de trabajadores jóvenes» sin pretensión de vanguardia o hegemonía, como un simple soporte que permite la transferencia o el levantamiento de las inhibiciones. Este tipo de análisis en acto, en el cual el análisis y el deseo están finalmente del mismo lado, en el cual el deseo mismo dirige el análisis, es el que caracteriza a los grupos-sujetos, mientras que los grupos sometidos continúan viviendo bajo las leyes de una simple «aplicación» del psicoanálisis en un medio estanco (la familia como continuación del Estado por otros medios). El carácter económico y político de la libido en cuanto tal, el carácter libidinal y sexual del campo político-económico, toda esta *deriva de la historia* sólo puede descubrirse en el medio abierto por los grupos-sujetos, allí donde se erige una verdad. Pues «la verdad no es la teoría ni la organización», no es la estructura ni el significante sino más bien la máquina de guerra y su sinsentido. «Cuando la verdad surge es cuando la teoría y la organización dejan de fastidiar. La autocrítica tienen que hacerla siempre la teoría y la organización, nunca el deseo.»

Esta transformación del psicoanálisis en esquizo-análisis implica una evaluación de la especificidad de la locura. Y éste es uno de los puntos en los que más insiste Guattari, uniéndose a Foucault cuando éste anunciaba que no es la locura lo que va a desaparecer a favor de las enfermedades mentales positivamente determinadas, tratadas, asépticas, sino al contrario: desaparecerán las enfermedades mentales en beneficio de algo que aún no hemos comprendido de la locura.[3] Pues los verdaderos problemas residen en la psicosis (no en las neurosis de aplicación). Siempre es agradable suscitar las burlas de los positivistas: Guattari no deja de reclamar los derechos

[3] Michel Foucault, *Histoire de la folie*, Gallimard, París, 1972, Apéndice I (trad. cast. *Historia de la locura en la época clásica*, FCE, México, 1967, 2 vols., [*N. del T.*]).

de un punto de vista metafísico o trascendental, que consiste en purgar la locura de la enfermedad mental y no al revés: «¿Llegará un día en que se estudiarán con la misma seriedad y el mismo rigor las definiciones de Dios del presidente Schreber o de Antonin Artaud que las de Descartes o Malebranche? ¿Seguiremos durante mucho tiempo perpetuando la escisión entre aquello que sería objeto de una crítica teórica pura y la actividad analítica concreta de las ciencias humanas?». (Y hemos de comprender que las definiciones delirantes son, de hecho, más serias y rigurosas que las definiciones racionales-enfermizas mediante las que los grupos sometidos se remiten a Dios bajo la especie de la razón.) Precisamente el análisis institucional le reprocha a la antipsiquiatría, no solamente su rechazo de la farmacología, no solamente el negar a la institución toda posición revolucionaria, sino sobre todo el de confundir finalmente la alienación mental con la alienación social, suprimiendo así la especificidad de la locura. «Con las mejores intenciones del mundo, morales y políticas, se llega a negar al loco el derecho a estar loco, y el *es culpa de la sociedad* puede ocultar una forma de reprimir toda desviación. La negación de la institución se convertiría entonces en denegación del hecho singular de la alienación mental.» No es que haya que sostener una suerte de generalidad de la locura, ni invocar una unidad mística del revolucionario y el loco: aunque sin duda es inútil intentar escapar a una crítica que de todas formas se hará. Pero hay que decir que no es que haya que reducir la locura al orden de la generalidad sino lo contrario: el mundo moderno o el conjunto del campo social han de interpretarse *también* en función de la singularidad del loco en su propia posición subjetiva. Los militantes revolucionarios no pueden dejar de sentirse concernidos por la delincuencia, la desviación y la locura, y no como educadores o reformadores, sino como quienes no pueden leer más que en esos espejos el rostro de su propia diferencia. Así lo prueba este fragmento de diálogo con Jean Oury al comienzo de esta compilación: «Hay algo que debería definir a un grupo de militantes en el dominio psiquiátrico: el estar comprometidos en la lucha social, pero también el estar lo suficientemente locos como para tener la posibilidad de *estar con* los locos; aunque hay muchas personas en el marco político que son incapaces de formar parte de este grupo [...]».

La aportación característica de Guattari a la psicoterapia institucional consiste en cierto número de nociones cuya formación puede seguirse en estas páginas: la distinción de las dos clases de grupos, la oposición entre las fantasías grupales y las individuales, la concepción de la transversalidad. Estas nociones tienen una orientación práctica muy precisa: introducir en la institución una función política militante, constituir una suerte de «monstruo» que ya no es el psicoanálisis, ni la práctica hospitalaria, y menos aún

la dinámica de grupo, y que se ha de aplicar sin restricciones: al hospital, a la escuela, en la militancia; una máquina para producir y enunciar el deseo. Por este motivo, Guattari reclama el nombre de «análisis institucional» más que el de «psicoterapia institucional». En el movimiento institucional, tal y como aparece con Tosquelles y Jean Oury, se anunciaba realmente una tercera edad de la psiquiatría: la institución como modelo, más allá de la ley y del contrato. El viejo manicomio estaba regido por la ley represiva, en la medida en que los locos eran considerados «ineptos» y, por ello, excluidos de las relaciones contractuales que ligan a las personas presuntamente razonables; la innovación freudiana consistió en mostrar que, en las familias burguesas y fuera de las fronteras de los manicomios, un amplio grupo de personas llamadas neuróticas podían formar parte de un contrato particular que, con medios originales, las reconducía a las normas de la medicina tradicional (el contrato psicoanalítico como caso particular de la relación contractual de la medicina liberal). El abandono de la hipnosis fue una fase decisiva en esta vía. No creemos que se haya analizado hasta ahora el papel y los efectos de este modelo de contrato al cual está adherido el psicoanálisis, una de cuyas principales consecuencias fue hacer que la psicosis se convirtiera en el horizonte del psicoanálisis como fuente genuina de su material clínico y, sin embargo, fuera excluida del campo contractual. No hay que extrañarse de que la psicoterapia institucional, como lo prueban muchos de los textos que siguen, implique en sus principales propuestas una crítica del contrato llamado liberal tanto como de la ley represiva, que pretendía sustituir por el modelo de la institución. Esta crítica tenía que ampliarse en direcciones muy variadas, puesto que la organización piramidal de los grupos, su sometimiento o su división jerárquica del trabajo se apoyan en relaciones contractuales tanto como en estructuras legalistas. En el primer texto de esta compilación, acerca de las relaciones enfermeros-médicos, Oury interviene para decir: «Hay un racionalismo de la sociedad que es más bien una racionalización de la mala fe, de la canallada. Lo que se ve desde dentro son las relaciones con los locos en los contactos cotidianos *a condición de romper cierto «contrato» con lo tradicional.* En cierto sentido, puede decirse que saber lo que es estar en contacto con los locos es, al mismo tiempo, ser progresista. [...] Es evidente que los propios términos «enfermero-médico» pertenecen a ese contrato que se ha dicho que había que romper». Hay, en la psicoterapia institucional, una especie de inspiración al estilo de un Saint-Just psiquiatra, en la medida en que Saint-Just definía el régimen republicano como «muchas instituciones y pocas leyes» (y también pocas relaciones contractuales). La psicoterapia institucional fragua su difícil camino entre la antipsiquiatría, que tiende a retornar a formas contractuales desesperadas (*Cfr.* una re-

ciente entrevista de Laing), y la psiquiatría sectorial, con su control de barrio y su triangulación planificada, que se arriesga a hacer buenos los manicomios que se cerraron antaño (¡los buenos tiempos!).

Aquí plantea Guattari sus propios problemas sobre la naturaleza de los grupos asistentes-asistidos capaces de constituir grupos-sujetos, es decir, de convertir la institución en objeto de una verdadera creación en la cual la locura y la revolución, sin confundirse, se otorguen la una a la otra aquel «rostro de su diferencia» en las posiciones singulares de una subjetividad deseante. Por ejemplo, el análisis de las UTB de La Borde, las unidades terapéuticas de base, en el texto *¿Dónde comienza la psicoterapia de grupo?* ¿Cómo conjurar la sumisión en grupos que están ellos mismos sometidos, como aquellos en los que concurre el psicoanálisis tradicional? Y las asociaciones psicoanalíticas, ¿en qué vertiente de la institución están, qué clase de grupo forman? Gran parte del trabajo de Guattari antes de Mayo del 68 consistió en conseguir «que los propios enfermos se hagan cargo de su enfermedad, con el apoyo del conjunto del movimiento estudiantil». Siempre ha habido en Guattari un cierto sueño de sinsentido y de *palabra vacía*, institucional, contra la ley o el contrato de la palabra plena, un cierto derecho del *flujo-esquizo*, empeñado en romper las divisiones y los estancamientos jerárquicos y seudo-funcionales: pedagógicos, psiquiátricos, analíticos, militantes... Todos los textos de esta compilación son artículos circunstanciales. Están animados por una doble finalidad: la de su origen en tal o cual giro de la psicoterapia institucional, en tal o cual momento de la vida política militante, en tal o cual aspecto de la Escuela Freudiana y de la enseñanza de Lacan, pero también la de su función, la de su posible funcionamiento en circunstancias distintas de aquellas que fueron su origen. El libro debe considerarse como el montaje o la instalación, aquí y allá, de piezas y engranajes de una máquina. A veces se trata de pequeños engranajes, minuciosos pero desordenados, aunque perfectamente indispensables. Máquina de deseo, es decir, de guerra y de análisis. Por ello podemos destacar dos textos particularmente importantes: un texto teórico en el cual el principio mismo de una máquina se desembaraza de la hipótesis de la estructura y se deshace de los vínculos estructurales (*Máquina y estructura*), y un texto-esquizo en donde las nociones de «punto signo» y «signo-mancha» se liberan de la hipoteca del significante.

25

«LO QUE LOS PRESOS ESPERAN DE NOSOTROS...»*

Algo nuevo pasa en las cárceles y a su alrededor. Los presos estudian las formas que deben conferir a su acción colectiva en el marco de tal o cual cárcel (por ejemplo, desde Toul, las octavillas de aviso de Melun, la huelga laboral de Nimes, rotura de materiales y ocupación de los techos en Nancy).[a] Pero, a pesar de la diversidad, aparecen una serie de reivindicaciones precisas que ya no se dirigen a la administración penitenciaria sino directamente al poder, y que convocan al pueblo. Estas reivindicaciones comunes se refieren esencialmente a la censura: a la «sala de audiencias disciplinarias» y la «celda de castigo» como represión brutal sin defensa alguna posible por parte del preso; a la explotación laboral en la cárcel; a la libertad condicional, la denegación de la residencia y el registro de antecedentes penales; a la formación de comisiones de control independientes del poder y de la administración.

Los hechos mismos de la pena y el encarcelamiento no están aún en cuestión. Sin embargo, en las cárceles se ha abierto ya un frente de lucha polí-

---

* *Le Nouvel Observateur*, 31 de enero de 1972, p. 24. A principios de 1971, Deleuze se unió al GIP (Grupo de información sobre las cárceles) formado en 1970 por iniciativa de D. Defert y M. Foucault. Tras la disolución del GIP en 1972, se creó la ADDD (Asociación de defensa de los derechos de los reclusos), en la que colaboró Deleuze (con Daniel Defert, Jean-Marie Domenach, Dominique Eluard, Vercors). En junio de 1971, Deleuze escribió un breve comunicado sobre el caso Jaubert, que se publicó en el suplemento de *La Cause du Peuple-J'accuse* (el periodista Alain Jaubert, apaleado en un furgón policial cuando intentaba acompañar a un herido después de una manifestación, había sido acusado de golpear y herir a un agente de la autoridad). Sobre todos estos asuntos, puede consultarse la obra de P. Artières (dir.) *Le Groupe d'information sur les prisons: archives d'une lutte: 1971-1972*, IMEC Editions, París, 2002.

[a] En diciembre de 1971 y en enero de 1972 se produjeron más de treinta revueltas en las cárceles de Toul, Nancy y Lille. El 18 de enero, Deleuze participó, con Jean-Paul Sartre, Claude Mauriac, Michèle Vian, Alain Jaubert y otras cuarenta personas, en la *sentada* organizada por Foucault a la entrada del Ministerio de Justicia.

tica. Que la cárcel es una cárcel de clase, que concierne especialmente a la clase obrera, y que tiene que ver también con el mercado de trabajo (la represión es más dura, especialmente contra los jóvenes, cuando amenaza el paro y el mercado de trabajo no los necesita): éstos son los hechos de los que cada vez se está teniendo en las cárceles una más clara conciencia. El principio esencial que enunciaban los reclusos en Melun era que «la reinserción social de los presos sólo podrá ser obra de los mismos presos».

No basta con una base social activa en el interior de las cárceles. Se precisa también una base popular fuera de ellas, una base activa que sostenga y divulgue las reivindicaciones. El GIP no es, al contrario de lo que piensan el Ministro Pleven y la revista *Minute*, un grupo subversivo que inspira desde el exterior las acciones de los presos. Tampoco es, como cree Schmelck, presidente de la comisión de investigación de Toul, un grupo de intelectuales soñadores. Se propone organizar la ayuda exterior activa, que debe estar dirigida ante todo por exreclusos y sus familias, pero que debe reunir cada vez a más trabajadores y demócratas.

También a este respecto se está produciendo algo totalmente nuevo. En Toul, en Lille, en Nancy, entre otros lugares, ha surgido un tipo nuevo de reunión que nada tiene que ver con el género de la «confesión pública» y que tampoco es un mitin clásico: antiguos presos, que se han establecido en la misma ciudad en la que cumplieron sus penas, acuden a contar lo que han padecido, lo que han visto, a hablar de los servicios, de las represalias, de la falta de atención médica, etcétera Esta *crítica personalizada*, de la que da ejemplo el informe del Dr. Rose, en Toul, se adhiere a la causa de los presos.[b]

Esto es lo que sucedió en Nancy, en una reunión extraordinaria que convocó a mil personas, y acerca de la cual toda la prensa ha guardado silencio.

Pasó también en Toul, cuando los vigilantes, sentados en los bancos del final, no dejaron de gritar hasta que los exreclusos les hicieron callar, y no dudaron en decir por qué estaban en las cárceles, al reconocer a tal o cual vigilante o al recordar tal o cual brutalidad. «Le reconozco», la frase mediante la cual los vigilantes querían intimidar a los reclusos, se convertía en la frase mediante la cual los reclusos hacían callar a los vigilantes.

---

[b] El Dr. Edith Rose, psiquiatra de la central Ney de Toul, elaboró un informe sobre las condiciones de encarcelamiento de los presos: torturas, suicidios, castigos, uso de tranquilizantes, etcétera Foucault leyó largos pasajes del mismo en una rueda de prensa en Toul el 16 de diciembre de 1971 y, con otros amigos, alquiló una página de *Le Monde* para hacerlo público antes de que apareciese el informe de la investigación oficial de Schmelck. A partir de este informe, Deleuze elaboró una breve nota *A propósito de los psiquiatras en las cárceles*, en el Boletín de la APL del 9 de enero de 1972; en él, llama a los psiquiatras y a los psicoanalistas, «testigos incómodos» de las cárceles, a denunciar «el régimen penitenciario de Francia». El Dr. Rose fue separado de la administración penitenciaria.

Se acerca el día en que un vigilante de prisiones no podrá golpear a un preso sin que, al día o al mes siguiente, sea denunciado públicamente por aquel a quien ha golpeado o por algún testigo, en la ciudad misma en la que tuvieron lugar los hechos. Los antiguos presos, como los actuales, han perdido el miedo y la falsa vergüenza.

Frente a este movimiento, el poder no ha encontrado mejor respuesta que el anuncio de un recrudecimiento de la represión (CRS constantemente dispuestos para intervenir en las cárceles) y de reformas administrativas (en las cuales ni los presos actuales ni los antiguos tendrán oportunidad de exponer sus puntos de vista). Se trata de devolver el poder a los gobernadores, lo que vuelve a ser una maniobra del Ministerio de Justicia para declinar su responsabilidad hacia el de Interior. Entre las reformas de Pleven[1] y las reivindicaciones más moderadas de los propios presos hay un abismo que expresa las relaciones de clase, de fuerza y de poder en toda su crudeza.

---

[1] Posteriores al informe Schmelck sobre las revueltas de Toul, las reformas de Pleven iban dirigidas a mejorar las condiciones de los presos: cantinas, paseos, etcétera

26

LOS INTELECTUALES Y EL PODER*

Michel Foucault.- Un maoísta me ha dicho: «Comprendo perfectamente por qué Sartre está con nosotros, por qué hace política y en qué sentido la hace; a ti, si acaso te comprendo en cierto modo: siempre has planteado el problema del encierro. Pero a Deleuze, en verdad, no le comprendo en absoluto». Esta duda me asombró enormemente, porque para mí está muy claro.

Gilles Deleuze.- Puede ocurrir que estemos empezando a vivir de una manera nueva las relaciones entre la teoría y la práctica. Antes se concebía la práctica o bien como una aplicación de la teoría, como una consecuencia, o bien al contrario, como aquello en lo que la teoría tenía que inspirarse, como si fuera ella misma creadora de una forma futura de teoría. En todo caso, se concebían sus relaciones como un proceso de totalización, en un sentido o en el otro. Quizá para nosotros la cuestión se plantea de otro modo. Las relaciones entre teoría y práctica son mucho más parciales y fragmentarias. Por una parte, una teoría siempre es local, relativa a un dominio pequeño, y puede encontrar sus aplicaciones en otro dominio más o menos lejano. La relación de aplicación no es nunca una relación de semejanza. Por otra parte, cuando la teoría se enroca en su propio dominio, se encuentra con obstáculos, con muros, tropiezos que hacen necesario el relevo por otro tipo de discurso (y es esto lo que puede llevar a un dominio distinto). La práctica es un conjunto de relevos de un punto teórico a otro, y la teoría un relevo de una práctica por otra. Ninguna teoría puede desarrollarse sin llegar a una especie de muro, y la práctica es necesaria para

* Conversación con Michel Foucault del 4 de marzo de 1972, publicada en *L'Arc* nº 49, *Gilles Deleuze*, 1972, pp. 3-10 (trad. cast. en M. Foucault, *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1993, pp. 77-86, [*N. del T.*]).

perforar ese muro. Por ejemplo, tú mismo has comenzado por analizar teóricamente un medio de encierro como el asilo psiquiátrico del siglo XIX en la sociedad capitalista. Después, has desembocado en la necesidad de que personas actualmente encerradas pudieran hablar por su cuenta, llevando a cabo un relevo (o bien, al contrario, tú eras ya un relevo para ellos), y estas personas se encuentran en las cárceles, están en la cárcel. Cuando organizaste el grupo de información sobre las cárceles, lo hiciste sobre esta base: instaurar las condiciones para que los presos pudieran hablar ellos mismos[a]. Sería completamente falso decir, como parecía sugerir el maoísta, que tú has pasado a la práctica aplicando tus teorías. No había ni aplicación, ni proyecto de reforma, ni investigación en el sentido tradicional. Se trataba de otra cosa: un sistema de relevos en un conjunto, en una multiplicidad de piezas y de fragmentos prácticos y teóricos a la vez. Para nosotros, el intelectual teórico ha dejado de ser un sujeto, una conciencia representante o representativa. Los que actúan y luchan han dejado de ser los representados, ya sea por un partido o por un sindicato que se arrogarían el derecho de erigirse en su conciencia. ¿Quién habla y quién actúa? Siempre se trata de una multiplicidad, incluso en la persona que habla o actúa. Ya no hay representación, sólo hay acción, acción teórica y acción práctica en relación de relevo recíproco o de red.

Michel Foucault.- Creo que la politización de un intelectual tenía lugar tradicionalmente a partir de dos cosas: su posición de intelectual en la sociedad burguesa, en el sistema de la producción capitalista, en la ideología que ella produce o impone (estar explotado, reducido a la miseria, ser rechazado, «maldito», acusado de subversión, de inmoralidad, etcétera); y su propio discurso en cuanto revelador de cierta verdad, que descubría relaciones políticas allí en donde no eran perceptibles. Estas dos formas de politización no eran ajenas la una a la otra, pero no coincidían forzosamente. Estaban el tipo «maldito» y el tipo «socialista». Estas dos politizaciones se confundieron con mucha facilidad en ciertos momentos de reacción violenta por parte del poder, después del 48, después de la Comuna, después de 1940: el intelectual era rechazado, perseguido en cuanto las «cosas» aparecían en su «verdad», cuando no había que decir «el rey está desnudo». El intelectual decía la verdad a quienes no la veían aún, y lo hacía en nombre de aquellos que no podían decirla: conciencia y elocuencia.

Pero lo que los intelectuales han descubierto tras los recientes movimientos es que las masas no les necesitan para llegar a saber; saben perfectamente, claramente, mucho más que ellos; y lo dicen muy bien. Pero existe un sis-

[a] Veáse la nota de presentación del texto nº 25.

tema de poder que interrumpe, prohíbe e invalida este discurso y este saber. Un poder que no se halla solamente en las instancias superiores de la censura, sino que se arraiga profunda y sutilmente en toda la red de la sociedad. Los propios intelectuales forman parte de este sistema de poder, la idea de que ellos son los agentes de la «conciencia» y del discurso forma parte ella misma de ese sistema. El papel del intelectual no consiste en situarse «un poco por delante o al lado» para decir la muda verdad de todos; consiste más bien en luchar contra las formas de poder de las cuales él es al mismo tiempo objeto e instrumento: en el orden del «saber», de la «verdad», de la «conciencia», del «discurso».

En este punto, la teoría no expresa, no traduce, no aplica una práctica, es una práctica. Pero local y regional, como decías: no totalizadora. Lucha contra el poder, lucha para hacerlo aparecer y abatirlo allí donde es más invisible e insidioso. No lucha por una «toma de conciencia» (hace ya mucho tiempo que la conciencia como forma de saber llegó a las masas, y que la conciencia como sujeto fue tomada, ocupada por la burguesía), sino para minar y tomar el poder junto a todos aquellos que luchan por él, a su lado, y no desde la retaguardia para iluminarles. Una «teoría» es el sistema regional de esta lucha.

Gilles Deleuze.- Eso es una teoría: exactamente una caja de herramientas. No tiene nada que ver con el significante... Se precisa que valga, que funcione. Y no para sí misma. Si nadie puede utilizarla, empezando por el propio teórico que, entonces, deja de ser un teórico, es que no vale nada o que no ha llegado su momento. No hay que volver a una teoría anterior, hay que hacer otra nueva, hay otras por hacer. Es curioso que haya sido un autor que pasa por ser un intelectual puro, Proust, quien lo haya dicho con tanta claridad: usad mi libro como unas gafas orientadas al exterior y, si no os ayudan, probad con otras, encontrad vosotros mismos vuestro dispositivo, que será necesariamente un dispositivo de combate. La teoría no se totaliza: se multiplica y multiplica. Es el poder el que produce por naturaleza totalizaciones y, como tú dices literalmente: la teoría está por naturaleza contra el poder. Cuando una teoría naufraga en tal o cual punto, pierde la oportunidad de tener la menor consecuencia práctica, a menos que explote, necesariamente en un punto distinto. Por eso es tan estúpida e hipócrita la noción de reforma. O bien la elaboran personas que se pretenden representativas y hacen profesión de hablar por los demás, en nombre de ellos, y entonces es un dispositivo de poder, una distribución de poder que se refleja en el recrudecimiento de la represión; o bien es una reforma reclamada, exigida por aquellos a quienes concierne, y entonces deja de ser una reforma para convertirse en una acción revolucionaria que,

desde el fondo de su carácter parcial, está determinada a cuestionar la totalidad del poder y su jerarquía. Esto es claro en las cárceles: la más minúscula y modesta reivindicación de los presos basta para desinflar la reforma Pleven.[b] Si los niños pudieran llegar a hacer oír sus protestas, o incluso sus preguntas, en una Guardería, ello bastaría para hacer estallar todo el sistema de enseñanza. En verdad, vivimos en un sistema que *no puede soportar nada*: de ahí su fragilidad radical en cada punto, al mismo tiempo que su potencia de represión global. A mi modo de ver, tú has sido el primero en enseñarnos algo fundamental, tanto en tus libros como en un dominio práctico: la indignidad que comporta hablar por los demás. Quiero decir: nos burlábamos de la representación, decíamos que había terminado, pero no extraíamos las consecuencias de esa conversión «teórica», es decir, que la teoría exigía que las personas afectadas hablasen finalmente, en la práctica, por su cuenta.

Michel Foucault.- Y cuando los presos se ponen a hablar tienen ellos mismos una teoría de la cárcel, de lo penal, de la justicia. Esta suerte de discurso contra el poder, este contra-discurso que mantienen los presos o los llamados delincuentes es lo que cuenta, y no una teoría *de* la delincuencia. Este problema de las cárceles es un problema local y marginal, porque no llegan a 100.000 al año las personas encarceladas; actualmente, en toda Francia, hay unas 300.000 o 400.000 personas que han estado en la cárcel. Pero este problema marginal conmueve a la gente. Me ha sorprendido ver que se interesaban por las cárceles muchas personas que no habían estado en ellas, ver que tanta gente que no estaba predestinada a entender este discurso sobre las cárceles lo comprendía perfectamente. ¿Cómo explicarlo? ¿No será que, en términos generales, el sistema penal es la forma en que el poder se muestra más manifiestamente como poder? Meter a alguien en la cárcel, mantenerle preso, privarle de alimento, de calefacción, impedirle salir, hacer el amor, etcétera, es la manifestación de poder más delirante que puede imaginarse. El otro día, hablando con una mujer que había estado en la cárcel, me decía: «Cuando pienso que, a mis cuarenta años, me han encarcelado un día y me han tenido a pan duro...». Lo chocante de este asunto no es solamente la puerilidad del ejercicio del poder, sino también el cinismo con el cual se ejerce en cuanto poder, en la forma más arcaica, más pueril, más infantil. Tener a alguien a pan y agua, así nos decían cuando éramos niños. La cárcel es el único entorno en el cual el poder osa manifestarse al desnudo en sus dimensiones más excesivas, justificándose como poder moral. «Tengo razón para castigarte, porque ya sabes que está mal robar, ma-

[b] Véase el texto nº 25, nota c.

tar...» Esto es lo fascinante de las cárceles, que, por una vez, el poder no se oculta, no se disfraza, se muestra como tiranía llevada hasta sus últimos detalles, cínicamente, y al mismo tiempo es puro, está enteramente «justificado», puesto que se puede formular enteramente en el interior de una moral que enmarca su ejercicio: su tiranía brutal aparece entonces como la serena dominación del Bien sobre el Mal, del orden sobre el desorden.

Gilles Deleuze.- Y también es cierto lo contrario. No solamente se trata a los presos como a niños, sino a los niños como a presos. Los niños padecen una infantilización que no es la suya. En este sentido, es verdad que las escuelas son un poco como cárceles, y las fábricas lo son mucho. Basta con ver la entrada de los obreros en la Renault. Tres oportunidades para hacer pis a lo largo del día. Tú encontraste un texto del siglo XVIII, de Jeremy Bentham, en donde propone una reforma de las cárceles: en nombre de esta importante reforma, establece un sistema circular en el cual la cárcel reformada sirve a su vez de modelo y se transmite insensiblemente de la escuela a la industria, de la industria a la cárcel y al contrario. Esta es la esencia del reformismo, de la representación reformada. Por el contrario, cuando la gente habla y actúa en su propio nombre, no contraponen una representación, ni siquiera invertida, a otra, no contraponen otra representatividad a la falsa representatividad del poder. Por ejemplo, recuerdo que decías que no hay una justicia popular que se contraponga a la justicia, que las cosas tienen lugar en otro nivel.[c]

Michel Foucault.- Creo que no hay que ver solamente, bajo el odio que el pueblo tiene a la justicia, a los jueces, a los tribunales y a las cárceles, la idea de otra justicia mejor y más justa, sino en principio y ante todo la percepción de un punto singular en el cual el poder se ejerce a expensas del pueblo. La lucha anti-judicial es una lucha contra el poder, no creo que sea una lucha contra las injusticias, contra las injusticias de la justicia, y dirigida a un mejor funcionamiento de la institución judicial. Es muy llamativo que cada vez que ha habido motines, revueltas y sediciones, su objetivo era el aparato judicial, tanto como el aparato fiscal, el ejército y las demás formas de poder. Mi hipótesis –pero sólo es una hipótesis– es que los tribunales populares, por ejemplo en la época de la Revolución, han sido una estrategia de la pequeña burguesía, aliada con las masas, para recuperar, reconducir el movimiento de lucha contra la justicia. Y para reorientar este

---

[c] *Cfr. Sur la justice populaire. Débat avec les maos* (5 de febrero de 1972), *Les Temps Modernes*, nº 310 *bis*, junio de 1972, pp. 355-366. Recogido en *Dits et écrits*, Gallimard, París, 1994, vol. II, texto nº 108 (trad. cast. en *Microfísica del poder*, *op. cit.*, [*N. del T.*])

movimiento se propuso el sistema del tribunal que remite a una justicia que podría ser justa, a un juez que podría dictar una sentencia justa. La propia forma del tribunal pertenece a una ideología de la justicia que es la de la burguesía.

Gilles Deleuze.- Si consideramos la situación actual, el poder tiene necesariamente una visión total o global. Quiero decir que todas las formas de represión actuales, que son múltiples, se totalizan fácilmente desde el punto de vista del poder: la represión racista contra los inmigrantes, la represión en las fábricas, la represión en la enseñanza, la represión contra los jóvenes en general. No hay que achacar la unidad de todas estas formas solamente a una reacción frente al Mayo del 68 sino más bien a una preparación y a una organización concertada de nuestro futuro próximo. El capitalismo francés tiene una gran necesidad de una «reserva» de parados, y ha abandonado la máscara liberal y paternalista del pleno empleo. Es en este sentido en el que tales formas encuentran su unidad: la limitación de la inmigración, tras haber confiado a los inmigrantes los trabajos peores y los más duros, la represión en las fábricas, ya que se trata de devolver a los franceses el «placer» del trabajo cada vez más duro, la lucha contra los jóvenes y la represión en la enseñanza, ya que la represión policial es tanto más necesaria cuanto menos jóvenes necesita el mercado de trabajo... Todas las categorías profesionales van a ser llamadas a ejercer funciones policiales cada vez más precisas: profesores, psiquiatras, educadores de todo tipo, etcétera Es algo que tú llevabas tiempo anunciando, y que no pensábamos que pudiera producirse: el refuerzo de todas las estructuras de encierro. Frente a esta política global del poder, se dan respuestas locales, cortafuegos, defensas activas y a veces preventivas. No hemos de totalizar aquello que sólo desde el punto de vista del poder está totalizado, aquello que sólo podríamos totalizar a fuerza de restaurar las formas representativas de centralismo y jerarquía. Al contrario, lo que hemos de hacer es llegar a instaurar vínculos laterales, todo un sistema de redes, de bases populares. Y esto es lo difícil. En todo caso, la realidad, para nosotros, no es lo que pasa en la política en el sentido tradicional de competición y distribución del poder, de las instancias llamadas representativas como el PC o la CGT. La realidad es lo que hoy está pasando realmente en las fábricas, en un colegio, en un cuartel, en una cárcel, en una comisaría. Pero la acción necesita un tipo de información completamente diferente de la de los periódicos (por ejemplo, el tipo de información de la agencia de prensa *Libération*).

Michel Foucault.- Esta dificultad, nuestros problemas para encontrar las formas de lucha adecuadas, ¿no procede del hecho de que aún ignoramos

qué es el poder? Después de todo, ha habido que esperar hasta el siglo XIX para saber lo que era la explotación, pero quizás no sabemos aún lo que es el poder. Y quizás Marx y Freud no bastan para ayudarnos a conocer esa cosa tan enigmática, a la vez visible e invisible, presente y oculta, dispersa por todas partes, que se llama poder. La teoría del Estado, el análisis tradicional de los aparatos del Estado, no agota ciertamente el campo del ejercicio y del funcionamiento del poder. Ésta es, hoy, la gran incógnita: ¿quién ejerce el poder? ¿Y dónde lo ejerce? Hoy sabemos más o menos quién explota, adónde van los beneficios, por qué manos pasan y en qué se invierten, mientras que el poder... Sabemos que no son los gobernantes quienes detentan el poder. Pero la noción de «clase dirigente» no es muy clara ni está muy elaborada. «Dominar», «dirigir», «gobernar», «grupo de poder», «aparato de Estado», etcétera: hay todo un conjunto de nociones que exigen un análisis. Asimismo, habría que saber hasta dónde se ejerce el poder, mediante qué mecanismos y en qué instancias, a menudo ínfimas, de jerarquía, de control, de vigilancia, de prohibiciones, de coerciones. Allí donde hay poder, éste se ejerce. Nadie es, hablando propiamente, su titular; y sin embargo se ejerce siempre en cierta dirección, con unos de un lado y los otros del otro; no se sabe quién lo tiene exactamente, pero se sabe quién no lo tiene. La lectura de tus libros (desde el *Nietzsche* hasta lo que puedo imaginarme de *Capitalismo y esquizofrenia*) ha sido esencial para mí porque me parece que avanzan en el planteamiento de este problema: bajo el viejo tema del sentido, del significado, del significante, etcétera, está finalmente la cuestión del poder, de la desigualdad de poderes, de sus luchas. Cada lucha se desarrolla en torno a un foco particular de poder (de esos innumerables mini-focos que son un jefe, un vigilante de HLM,[T] el director de una cárcel, un juez, un delegado sindical, el redactor-jefe de un periódico). Y si el referirse a estos focos, denunciarlos, hablar de ellos públicamente es una lucha, esto no sucede porque nadie tuviera antes conciencia de ellos, sino porque tomar la palabra para hablar de esto, forzar la red de información institucional, nombrar, decir quién ha hecho qué, señalar el blanco ya significa una primera inversión del poder, un primer paso para otras luchas contra el poder. Discursos como los de los reclusos o los médicos de las cárceles son ya luchas porque enajenan, al menos momentáneamente, el poder de hablar sobre la cárcel, actualmente copado solamente por la administración y sus comparsas reformistas. El discurso de lucha no se opone al inconsciente, se opone al secreto. Parece como si esto fuera una rebaja, pero, ¿y si fuera una ganancia? Hay

[T] HLM: un tipo de vivienda social de alquiler conocido en Francia como «habitations à loyer modéré» (habitaciones de renta limitada).

toda una serie de equívocos acerca de lo «escondido», de lo «reprimido», de lo «no dicho», que permiten hacer un «psicoanálisis» barato acerca de lo que ha de ser objeto de una lucha. Quizá el secreto sea más difícil de vencer que lo inconsciente. Los dos temas que hasta hace poco nos encontrábamos constantemente eran: «la escritura es lo reprimido» y «la escritura es subversiva de pleno derecho», y me parece que en estos temas se delatan cierto número de operaciones que hay que denunciar con todo rigor.

Gilles Deleuze.- Sobre este problema que planteas: sabemos perfectamente quién explota, quién se beneficia, quién gobierna, pero el poder es algo aún más difuso, yo defendería la hipótesis siguiente; el marxismo –sobre todo él– ha determinado el problema en términos de interés (el poder lo detenta una clase dominante definida por sus intereses). Al hacer eso, se nos hurta la pregunta acerca de cómo es posible que alguien que no tenga esos intereses persiga el poder, se adhiera a él o mendigue una parcela del mismo. Y es que quizá, en cuestión de *inversiones* (ya sean económicas o libidinales), el interés no tiene la última palabra, hay inversiones del deseo que explican por qué a veces se puede, no desear contra el propio interés, puesto que el interés sigue siempre al deseo y va a donde el deseo lo lleva, sino tener un deseo más profundo y difuso que el propio interés. No podemos negarnos a escuchar el grito de Reich: ¡No, las masas no han sido engañadas, han deseado el fascismo en algún momento! Hay cargas de deseo que modelan y difunden el poder, y que hacen que el poder se encuentre tanto en el nivel de la policía como en el del primer ministro, y no hay ninguna diferencia de naturaleza entre el poder que ejerce un policía sin importancia y el que ejerce un ministro. La naturaleza de las inversiones deseantes en el cuerpo social es lo que explica por qué los partidos o los sindicatos, que tendrían que tener –o deberían tener– posiciones revolucionarias en nombre de los intereses de clase pueden mantener posiciones reformistas o totalmente reaccionarias en el nivel del deseo.

Michel Foucault.- Como tú dices, las relaciones entre el poder, el deseo y el interés son más complejas de lo que se suele creer, y no son siempre quienes ejercen el poder los mismos que tienen interés en ejercerlo, y quienes tienen interés en ejercerlo no siempre lo ejercen y, lo que es más, el deseo de poder desempeña un papel singular entre el poder y el interés. Las masas, en la época del fascismo, desean que alguien ejerza el poder, alguien que sin embargo no se identifica con ellas, ya que el poder se ejercerá sobre ellas y a su costa, incluso hasta su muerte, hasta su sacrificio.

hasta su masacre, pero ellas, no obstante, desean ese poder, desean que se ejerza ese poder. Sabemos aún muy poco de este juego del poder, el deseo y el interés. Hemos necesitado mucho tiempo para saber qué era la explotación. Y el deseo es también una cuestión de largo alcance. Puede que las luchas que ahora se desarrollan y en consecuencia las teorías locales, regionales, discontinuas que se están elaborando en estas luchas y forman parte indisociablemente de ellas, sean el comienzo de un descubrimiento del modo en que se ejerce el poder.

Gilles Deleuze.- Vuelvo, pues, a la misma cuestión: el movimiento revolucionario actual tiene múltiples focos, y ello no es muestra de debilidad o de insuficiencia, puesto que un cierto tipo de totalización es lo propio del poder y de la reacción. Por ejemplo, Vietnam fue una extraordinaria respuesta local. Pero ¿cómo concebir las redes, los vínculos transversales entre estos puntos activos discontinuos, de un país a otro o en el interior del mismo país?

Michel Foucault.- Esta discontinuidad geográfica de la que hablas puede querer decir algo como que, cuando se lucha contra la explotación, el proletariado no es solamente quien conduce la lucha sino también quien define los objetivos, los métodos, los lugares y los instrumentos de lucha; aliarse con el proletariado es adherir a sus posiciones, a su ideología, asumir los motivos de su combate. Fundirse con él. Pero cuando se lucha contra el poder, todos aquellos sobre quienes se ejerce el poder como un abuso, todos los que lo reconocen como intolerable, pueden comprometerse en la lucha allí donde se encuentren y a partir de su actividad (o de su pasividad) propia. Comprometiéndose en esta lucha, que es la suya, cuyos objetivos conocen perfectamente y cuyos métodos pueden determinar, entran en el proceso revolucionario. Desde luego, como aliados del proletariado, ya que el poder se ejerce del modo en que se ejerce para mantener la explotación capitalista. Sirven a la causa de la revolución proletaria luchando exactamente allí donde la represión les afecta. Las mujeres, los presos, los soldados de reemplazo, los enfermos de los hospitales, los homosexuales han iniciado en ese momento una lucha específica contra la forma peculiar de poder, de coacción o de control que se ejerce sobre ellos. Estas luchas forman parte hoy del movimiento revolucionario, siempre que sean radicales, sin compromiso ni reformismo, sin intentar reconstruir el mismo poder para, como mucho, conseguir un cambio de titular. Y estos momentos se ligan al movimiento revolucionario del proletariado en la medida en que tiene que combatir contra todos los controles y coacciones que en cualquier parte conducen a ese mismo poder.

Es decir, que la generalización de la lucha no tiene lugar al modo de esa totalización de la que hablabas antes, esa totalización teórica, al modo de la «verdad». Lo que generaliza la lucha es el propio sistema del poder, las formas de su aplicación y de su ejercicio.

Gilles Deleuze.- Y no se puede trastornar nada en un punto de aplicación sin enfrentarse a ese conjunto difuso, que en tal caso nos vemos obligados a hacer explotar a partir de la más mínima reivindicación. Toda defensa y todo ataque revolucionario parcial se liga así a la lucha obrera.

27

APRECIACIÓN*

El libro de Lyotard es un libro disperso, que se escapa por sus cuatro costados, y no obstante un libro cerrado sobre sí mismo como un huevo. El texto está a la vez lleno de lagunas y abigarrado, es flotante y compacto al mismo tiempo. *Discurso, figura*: las figuras, incluso las ilustraciones, forman parte integrante del discurso, que se retuerce con las operaciones que las hacen posibles. Es un libro construido con dos extensiones heterogéneas que no se reflejan la una en la otra, pero que garantizan la libre circulación de una energía (¿de un deseo?). Un huevo con un medio interior variable en una superficie móvil. Libro-esquizo que, mediante su compleja técnica, alcanza una elevada dosis de claridad. Como todos los grandes libros, es difícil de hacer pero fácil de leer.

La importancia de este libro reside en que se trata de la primera crítica general del *significante*. Se hace cargo de esta noción que, desde hace ya tiempo, viene ejerciendo una suerte de terrorismo sobre la literatura, y que ha contaminado las artes o nuestra comprensión del arte. ¡Por fin un poco de aire puro en esta habitación cerrada! Nos muestra que la relación significante-significado está superada en dos direcciones. Hacia el exterior, por *figuras-imágenes*: pues las palabras no son signos, sino que hacen signos con los objetos designados, quebrando su identidad para descubrir un contenido oculto, su otra cara invisible pero que hace «ver» la palabra (*Cfr.* las bellísimas páginas sobre la designación como baile y la *visibilidad* de la palabra, la palabra como cosa visible, distinta a la vez de su legibilidad y de su audición). Y la relación significante-significado se encuentra también sobre-

---

* *La Quinzaine Littéraire* nº 140, 1-15 de mayo de 1972, p. 19. (Sobre el libro de Jean-François Lyotard *Discours, Figure*, Klincksieck, París, 1971 [trad. cast. *Discurso, figura*, ed. Gustavo Gili, Barcelona, 1979, *N. del T.*]. *Discours, Figure* fue la Tesis Doctoral de Lyotard. Deleuze fue uno de los miembros del tribunal que la evaluó.)

pasada en otra dirección: hacia el interior del discurso, por lo *figural puro* que viene a perturbar los intervalos codificados del significante, introduciéndose en ellos y operando por debajo de las condiciones de identidad de sus elementos (*Cfr.* las páginas sobre la elaboración de los sueños, que violenta el orden de la palabra y arruina el texto fabricando nuevas unidades que ya no son lingüísticas, enigmas bajo los jeroglíficos).

Todo el libro de Lyotard participa de una anti-dialéctica que invierte completamente la relación figura-significante. No son las figuras las que dependen del significante y de sus efectos sino al revés, la cadena significante depende de los efectos figurales, que producen configuraciones variables de imágenes con figuras no figurativas, trazando líneas y cortándolas en puntos singulares, retorciendo y triturando tanto los significantes como los significados. Y Lyotard no se limita a decir esto: lo muestra, lo exhibe, lo hace visible y móvil, en una destrucción de identidades que arrastra al lector a un profundo viaje.

28

DELEUZE Y GUATTARI SE EXPLICAN...*

Aunque Gilles Deleuze y Félix Guattari desearían que esta sesión se iniciase con las preguntas, vamos a pedirles, primero, que expongan brevemente la tesis de su libro y, después, que nos digan cómo se ha materializado su colaboración.

Félix Guattari.- Esta colaboración no es el resultado de un simple encuentro de dos individuos. Dejando aparte las circunstancias particulares, ha sido todo un contexto político lo que nos ha conducido a ella. Al principio, no se trataba tanto de poner en común un saber acumulado como nuestras incertidumbres, e incluso una suerte de desconcierto ante el giro que habían tomado los acontecimientos después de Mayo del 68.

Formamos parte de una generación cuya conciencia política nació con el entusiasmo y la ingenuidad de la Liberación, con su mitología conjuradora del fascismo. Y las cuestiones que dejó en suspenso esa otra revolución abortada que fue Mayo del 68 se han desarrollado, para nosotros, con un contraste tan inquietante que, como muchos otros, estamos preocupados por lo que nos deparará el futuro inmediato, que muy bien podría entonar los cánticos de un fascismo de nuevo cuño que nos haga añorar el de los viejos tiempos gloriosos.

Nuestro punto de partida es la consideración de que, en los períodos cruciales, algo del orden del deseo se manifiesta a escala del conjunto de la

---

* Mesa redonda con François Châtelet, Pierre Clastres, Roger Dadoun, Serge Leclaire, Maurice Nadeau, Raphaël Pividal, Pierre Rose y Henri Torrubia, *La Quinzaine Littéraire* nº 143, 16-30 de junio de 1972, pp. 15-19. La intención del director de *La Quinzaine Littéraire*, Maurice Nadeau, junto con el filósofo François Châtelet, era confrontar a los autores de *El Anti-Edipo* con diversas disciplinas de las ciencias humanas: el psicoanálisis (Roger Dadoun, Serge Leclaire), la psiquiatría (Henri Torrubia), la sociología (Raphaël Pividal), la filosofía (François Châtelet) y la etnología (Pierre Clastres).

sociedad, algo que después es reprimido, liquidado tanto por las fuerzas del poder como por los partidos y sindicatos llamados obreros y, hasta cierto punto, por las propias organizaciones izquierdistas.

¡Habría que remontarse mucho más! La historia de las revoluciones traicionadas, la historia de la traición al deseo de las masas puede casi identificarse con la historia del movimiento obrero en sentido estricto. ¿De quién es la culpa? ¡De Beria, de Stalin, de Jruschev! El programa no era bueno, ni tampoco la organización ni las alianzas. No se había leído suficientemente el texto de Marx... ¡De eso no hay duda! Pero todo ello no merma la desnuda evidencia: la revolución era posible, la revolución socialista estaba al alcance de la mano, existe realmente, no es un mito que las transformaciones de las sociedades industriales hayan convertido en absurdo.

Bajo ciertas condiciones, las masas expresan una voluntad revolucionaria, sus deseos vencen todos los obstáculos, abren horizontes desconocidos, pero las organizaciones y personas que se supone que las representan son los últimos en darse cuenta. Los dirigentes son traidores, está claro. Pero, ¿por qué los dirigidos siguen escuchándolos? ¿No será ello consecuencia de una complicidad inconsciente, de una interiorización de la represión que pasa por escalones sucesivos, del Poder a los burócratas, de los burócratas a los militantes y de los militantes a las propias masas? Lo hemos visto perfectamente después de Mayo del 68.

Afortunadamente, decenas de miles de personas –quizá más– han escapado a la recuperación y el lavado de cerebro y ahora están vacunadas contra las maniobras de las burocracias de toda clase y saben responder tanto a las canalladas represivas del poder y de la patronal como a los intentos de concertación, de participación, de integración que se sostienen con la complicidad de las organizaciones obreras tradicionales.

Hay que reconocer que, hasta ahora, las tentativas de renovación de las formas de lucha popular no se diferencian gran cosa del aburrimiento o de un excursionismo revolucionario del cual hay que decir, como mínimo, que no se preocupa especialmente por una liberación sistemática del deseo. «¡El deseo, otra vez el deseo, no se os cae de la boca esa palabra!» Esto acaba por irritar a las personas serias y a los militantes responsables. Desde luego, no se nos ocurriría recomendar que se tome en serio el deseo. Más bien habría que socavar el espíritu de seriedad, empezando por el orden de las cuestiones teóricas. Una teoría del deseo en la historia no debería presentarse como algo especialmente serio. Desde este punto de vista, es posible que *El Anti-Edipo* sea aún un libro demasiado serio, demasiado intimidatorio. El trabajo teórico tendría que dejar de ser cuestión de especialistas. El deseo de una teoría y sus enunciados deberían ir más ligados a los acontecimientos y a la enunciación colectiva de las masas. Para llegar a esto ha-

brá de forjarse otra raza de intelectuales, otra raza de analistas, otra raza de militantes, en las que los diferentes géneros se mezclen y se confundan unos con otros.

Partimos de la base de que no había que considerar el deseo como una superestructura subjetiva más o menos superada. El deseo no deja de intervenir en la historia, hasta en sus peores períodos. Después de Wilhelm Reich, no podemos evitar enfrentarnos a esta verdad: en ciertas condiciones, el deseo de las masas puede volverse contra sus propios intereses. ¿Cuáles son esas condiciones? Ése es todo el problema.

Para responder a ese problema, nos ha parecido que no era suficiente añadir al tren del marxismo-leninismo un vagón freudiano. Ante todo, hay que desprenderse de la jerarquía estereotipada de una infraestructura económica opaca frente a superestructuras sociales e ideológicas concebidas de tal forma que desplazan las cuestiones del sexo y de la enunciación hacia el orden de la representación, lo más lejos posible de la producción. Las relaciones de producción y de reproducción participan al mismo tiempo de las fuerzas productivas y de las estructuras anti-productivas. Se trata de pensar el deseo en el seno de la infraestructura, de la producción, mientras que la familia, el yo y la persona estarían en el lado de la anti-producción. Es el único modo de evitar que lo sexual no quede definitivamente separado de lo económico.

Existe, según sostenemos, una producción deseante que, antes de toda actualización en la división familiar de los sexos y de las personas, y antes de la división social del trabajo, invade las diversas formas de producción de goce y las estructuras erigidas para reprimirlas. Con diferentes regímenes, se trata de la misma energía deseante que encontramos en la cara revolucionaria de la historia, con la clase obrera, la ciencia y las artes, y que volvemos a encontrar en la cara de las relaciones de explotación y de poder estatal, en la medida en que ambas presuponen una participación inconsciente de los oprimidos.

Si la revolución social es inseparable de una revolución del deseo, la pregunta se convierte en ésta: ¿en qué condiciones podrá la vanguardia revolucionaria liberarse de su complicidad inconsciente con las estructuras represivas y desbaratar las manipulaciones que el poder realiza con el deseo de las masas hasta conseguir que lleguen a «luchar por su servidumbre como si se tratase de su salvación»?[T] Si la familia y las ideologías familiaristas desempeñan, como creemos, un papel esencial en este asunto, ¿cómo evaluar la función del psicoanálisis, que fue el primero en abrir estas pre-

[T] Expresión de Spinoza en el *Tratado teológico-político*, destacada habitualmente por Deleuze en sus trabajos sobre el autor de la *Ética*.

guntas y también en clausurarlas promoviendo el mito moderno de la represión familiarista de Edipo y la castración?

Para avanzar en esta dirección creemos necesario abandonar el tipo de acceso al inconsciente a través de la neurosis y la familia y adoptar el punto de vista más específico del proceso esquizofrénico –que tiene poco que ver con los enfermos de los manicomios– de las máquinas deseantes.

En consecuencia, se impone una lucha militante contra las explicaciones reductoras y contra las técnicas de sugestión adaptativas en forma de triangulación edípica. Renunciar a la búsqueda compulsiva de un objeto completo, símbolo de todos los despotismos. Deslizarse hacia las multiplicidades reales. Dejar de enfrentar al hombre y a la máquina, pues su relación es constitutiva del deseo mismo. Promover otra lógica, una lógica del deseo real, establecer el primado de la historia sobre la estructura: otro análisis, liberado del simbolismo y de la interpretación; y otra forma de militancia, capaz de darse a sí misma los medios para zafarse de las fantasías del orden dominante.

Gilles Deleuze.- En cuanto a la técnica del libro, escribir juntos no nos ha planteado ningún problema especial, sino que ha desempeñado una función muy precisa, de la cual sólo progresivamente nos hemos ido percatando. Hay algo muy peculiar en los libros de psiquiatría o de psicoanálisis: la dualidad que los atraviesa, entre lo que dice el supuesto enfermo y lo que dice el terapeuta sobre él. Entre el «caso» y el comentario o análisis del caso. *Lógos* contra *páthos:* suponemos que el enfermo dice algo, y el terapeuta dice qué es lo que aquello quiere decir en el orden del síntoma o del sentido. Esto permite todo tipo de silenciamiento de lo que dice el enfermo, toda una selección hipócrita.

No hemos pretendido escribir el libro de un loco, sino un libro en el que no hubiera manera de saber, en donde no importase en absoluto saber quién hablaba exactamente, si un terapeuta, un hombre sano o un enfermo presente, pasado o futuro.

Por eso mismo hemos utilizado tan a menudo a escritores y poetas. ¿Quién podría decir si ellos hablan como enfermos o como médicos (enfermos o médicos de la civilización)? Aunque suene raro, hemos podido superar esta dualidad tradicional precisamente porque éramos dos. Ninguno de los dos era el loco, ninguno el psiquiatra, pero teníamos que ser dos para poner en marcha un proceso que no se redujese al del psiquiatra y su loco, ni al del loco y su psiquiatra.

El proceso es lo que llamamos el flujo. Y aún en este punto el flujo era una noción de la que teníamos necesidad como noción cualquiera, sin cualificar. Quizá un flujo de palabras, de ideas, de mierda, de dinero, acaso un

mecanismo financiero o acaso una máquina esquizofrénica: supera todas las dualidades. Nos imaginábamos este libro como un libro-flujo.

Maurice Nadeau.- Justamente, desde el primer capítulo, aparece esta noción de «máquina deseante» que el profano encuentra oscura y que querría ver definida. Tanto más cuanto que responde a todo, se basta para todo.

Gilles Deleuze.- Sí, damos a la máquina una gran amplitud, en relación con los flujos. Definimos la máquina como todo sistema de interrupción de un flujo. Así, hablamos tanto de máquinas técnicas, en el sentido ordinario de la palabra, como de máquinas sociales o máquinas deseantes. Para nosotros, «máquina» no se opone ni a hombre ni a naturaleza (hace falta tener muy mala voluntad para objetarnos que las formas y relaciones de producción no son cosa de las máquinas). Por otra parte, la máquina tampoco se reduce al mecanicismo. El mecanismo designa ciertos procedimientos de ciertas máquinas técnicas, o bien una cierta organización del organismo. Pero el maquinismo es algo completamente distinto; es, una vez más, cualquier sistema de interrupción de flujos que supera al mismo tiempo el mecanismo de la técnica y la organización de los organismos, ya se encuentre en la naturaleza, en la sociedad o en los hombres.

Por ejemplo, es máquina deseante todo el sistema no orgánico del cuerpo, y hablamos en este sentido de máquinas moleculares o de micro-máquinas. Más exactamente, y en relación con el psicoanálisis: le reprochamos al psicoanálisis dos cosas, el no haber comprendido lo que era el delirio, ya que no es capaz de ver que el delirio se apropia de un campo social tomado en toda su extensión; y no comprender lo que es el deseo, porque no ha visto que el inconsciente es más una fábrica que un escenario teatral.

¿Qué nos queda, si el psicoanálisis no comprende nada del delirio ni del deseo? Estos dos reproches son uno solo: lo que nos interesa es la presencia de las máquinas de deseo, micro-máquinas moleculares, en las grandes máquinas sociales molares. ¿Cómo actúan y funcionan las unas en las otras?

Raphaël Pividal.- Si ustedes definen su libro respecto al deseo, yo les pregunto: ¿Cómo responde este libro al deseo? ¿A qué deseo? ¿A un deseo de qué?

Gilles Deleuze.- No es como libro como podría responder al deseo, sino más bien en función de lo que hay a su alrededor. Un libro no vale nada por sí mismo. Siempre los flujos: hay mucha gente que trabaja en una dirección semejante, en otros dominios. Y están las generaciones más jóvenes: en ellas tiene pocas oportunidades de prender un cierto tipo de discurso,

epistemológico, psicoanalítico o ideológico, del que todo el mundo empieza a estar cansado.

Decimos: aprovechad a Edipo y la castración, porque no durará mucho. Hasta ahora se ha dejado tranquilo al psicoanálisis: se atacaba a la psiquiatría, al hospital psiquiátrico, pero el psicoanálisis parecía intocable, no comprometido. Intentamos mostrar que el psicoanálisis es peor que el hospital psiquiátrico precisamente porque funciona en todos los poros de la sociedad capitalista y no en lugares especiales de reclusión. Y que es profundamente reaccionario en su práctica y en su teoría, y no solamente en su ideología. Y que cumple funciones precisas.

Félix dice que nuestro libro se dirige a personas que tienen ahora entre siete y quince años. En un sentido ideal, porque de hecho es aún demasiado difícil, demasiado culto, comporta demasiados compromisos. No hemos sabido hacer algo lo suficientemente directo y claro. En cualquier caso, quiero subrayar que el primer capítulo, que pasa por ser muy difícil para los lectores favorables, no presupone ningún conocimiento previo. De todos modos, si un libro responde a un deseo lo hace en la medida en que haya ya mucha gente que esté harta de cierto tipo de discurso ordinario, y por tanto en la medida en que participe de un cierto reagrupamiento de los trabajos, con resonancias entre trabajos y deseos. En suma, un libro no puede responder a un deseo más que políticamente, fuera del libro. Por ejemplo, una asociación de usuarios rabiosos contra el psicoanálisis no sería un mal comienzo.

François Châtelet.- Lo que me parece importante es la irrupción de un texto así entre los libros de filosofía (porque este libro está pensado como un libro de filosofía). Porque *El Anti-Edipo* rompe con todo. Ante todo de una manera externa, por la «forma» del propio texto: se pronuncian «tacos» desde la segunda línea, como si se tratase de una provocación. Al principio creemos que eso no va a durar, pero se mantiene. Nunca se trata más que de eso: «máquinas acopladas», y las «máquinas acopladas» son singularmente obscenas o escatológicas.

Además, esta irrupción me ha dado la sensación de ser materialista. Hacía mucho tiempo que no nos pasaba algo así. Es preciso decir que ya hace mucho tiempo que la metodología ha empezado a fastidiarnos. Con el imperialismo de la metodología se echa a perder todo trabajo de investigación y de profundización. Estoy cansado de este asunto, y hablo con conocimiento de causa. En suma, si digo que se trata de una irrupción materialista es porque pienso en Lucrecio. No sé si esto les halaga en algún sentido.

Gilles Deleuze.- Sí, ciertamente. Está bien. Sería maravilloso. En cualquier caso, no hay en nuestro libro ningún problema metodológico. Tampoco problema alguno de interpretación, porque el inconsciente no significa nada, las máquinas no quieren decir nada, se conforman con funcionar, producir y estropearse, sólo nos interesa el modo en que algo funciona en lo real.

No hay tampoco ningún problema epistemológico. No tenemos ningún deseo de volver a Freud o a Marx: si nos dicen que hemos comprendido mal a Freud, no lo discutiremos, diremos que nos importa un bledo, con la cantidad de cosas que hay que hacer. Es curioso que la epistemología haya encubierto siempre una instauración de poder, una organización de poder, una especie de tecnocracia universitaria o ideológica. Tampoco creemos, por nuestra parte, en ninguna especificidad de la escritura o del pensamiento.

Roger Dadoun.- Hasta ahora, la discusión se ha desarrollado –por emplear una dicotomía fundamental de su interpretación– a nivel «molar», es decir, al nivel de los grandes conjuntos conceptuales. No hemos logrado atravesar el umbral que nos conduciría al nivel «molecular», es decir, a los microanálisis gracias a los cuales podríamos en verdad concebir la forma en que ustedes han «maquinado» su trabajo. Ello sería especialmente importante para el análisis –¿ya un esquizoanálisis?– de los engranajes políticos del texto. Nos gustaría mucho saber, en concreto, cómo el fascismo y el Mayo del 68, «estribillos» dominantes de su libro, han intervenido en la fabricación de su texto, no «molarmente», lo que sería demasiado trivial, sino «molecularmente».

Serge Leclaire.- Tengo precisamente la impresión de que el libro está maquinado de tal forma que toda intervención «a nivel molecular» será digerida por la máquina del libro.

Creo que su intención, que acaban de confesar, de lograr «un libro del que toda dualidad quedase suprimida» se ha conseguido de una forma que supera sus expectativas. Esto coloca a sus interlocutores en una situación que les deja, a poco clarividentes que sean, una única oportunidad: la de ser absorbidos, digeridos, arrastrados y, en suma, anulados en cuanto tales por el admirable funcionamiento de esa máquina.

Con todo, hay una dimensión que me inquieta, y sobre la que querría preguntarles, y es ésta: ¿cuál es la función de este libro-máquina, dado que también parece, al principio, enteramente totalizador, absorbente, de una naturaleza capaz de integrar todas las cuestiones que pudieran intentar proponérsele? Parece, de entrada, obligar al interlocutor a quedar atrapado en el mismo momento en que habla y plantea una pregunta.

Hagamos una prueba, si quieren, para ver lo que sucede.

Si les he comprendido bien, una de las piezas esenciales de la máquina deseante es «el objeto parcial» que, para alguien que aún no ha conseguido desembarazarse del todo del uniforme psicoanalítico, evoca un concepto psicoanalítico, a saber, el concepto kleiniano de objeto parcial. Incluso aunque se pretenda, como ustedes pretenden humorísticamente, «burlarse de los conceptos».

En este uso del objeto parcial como pieza esencial de la máquina deseante hay algo que me parece muy importante: cuando ustedes intentan «definirlo», dicen: el objeto parcial sólo se puede definir positivamente. Esto es lo que me asombra. En principio, ¿en qué difiere esencialmente la cualificación positiva de la imputación negativa que denuncian?

Y sobre todo: la menor experiencia psicoanalítica muestra que el objeto parcial no puede definirse más que «diferentemente» y «con respecto al significante».

Aquí su máquina, hay que decirlo, no puede por menos que «perder» su objeto (¡he aquí la carencia prohibida que reaparece!): por mucho que esté escrito, como un libro, se ofrece a modo de un texto sin significante que diría la verdad de la verdad, lisa y llanamente adherido a lo supuestamente real. Como si tal cosa fuera posible sin distancia ni mediación. Cuidadosamente expurgado (en su intención) de toda dualidad. Sea. Una máquina de esta clase puede cumplir una función; habrá que juzgarla por sus usos. Pero en lo que respecta al deseo, en relación con el cual pretende superar al psicoanálisis, aportando a la sociedad una buena nueva, no puede, repito, más que perder su objeto.

Creo que ustedes mismos desarticulan subrepticiamente su máquina deseante, que sólo debería funcionar estropeándose, es decir a partir de sus flecos, de sus fracasos: dada la «positivación» de su objeto, la ausencia de toda dualidad y de toda «carencia», funcionará como... ¡como un reloj suizo!

Félix Guattari.- No pienso que deba situarse el objeto parcial positiva ni negativamente sino más bien como participación en multiplicidades no totalizables. Nunca, si no es de forma ilusoria, se inscribe como referencia a un objeto completo como el cuerpo propio o incluso el cuerpo fragmentado. Al principio de la serie de los objetos parciales, más allá del seno y de las nalgas, de la voz y de la mirada, Jacques Lacan ha subrayado su negativa a clausurarlos y a ligarlos al cuerpo. La voz y la mirada escapan al cuerpo, por ejemplo, colocándose progresivamente como adyacentes a las máquinas audiovisuales.

Dejo de lado aquí la cuestión de hasta qué punto la función fálica, según Lacan, en la medida en que sobrecodifica los objetos parciales, no acaba

restituyéndoles una cierta unidad y, al redistribuir entre ellos una carencia, no remite a otra forma de totalización, simbólica en este caso. Sea como fuere, me parece que Lacan se ha dedicado siempre a desprender el objeto del deseo de todas las referencias totalizadoras que le amenazaban: desde la fase del espejo, la libido escapaba de la «hipótesis substancialista», y la identificación simbólica sustituía a una referencia exclusiva al organismo; articulada a la función del habla y al campo del lenguaje, la pulsión rompía el marco de las tópicas cerradas sobre sí mismas, mientras la teoría del objeto «a» puede contener el germen de la liquidación del totalitarismo del significante.

Al convertirse en objeto «a», el objeto parcial se destotaliza, se desterritorializa, se aparta definitivamente de la corporeidad individuada; está en condiciones de desplazarse hacia las multiplicidades reales y de abrirse a toda clase de maquinismos moleculares que atraviesan la historia.

Gilles Deleuze.- Sí, es curioso que Leclaire diga que nuestra máquina funciona demasiado bien, que es capaz de digerirlo todo, porque ésa es exactamente la objeción que se hace contra el psicoanálisis, y es curioso que nos la haga a nosotros un psicoanalista. Digo esto porque mantenemos una relación peculiar con Leclaire: hay un texto suyo sobre «La realidad del deseo»[a] que, antes que nosotros, ya trabajaba en el sentido de un inconsciente-máquina y que descubría elementos últimos del inconsciente de carácter no figurativo ni estructural.

Parece que nuestro acuerdo no es total, puesto que nos reprocha no haber comprendido lo que es el objeto parcial. Dice que no tiene importancia definirlo positiva o negativamente, pues de todos modos es otra cosa, es «diferente». Pero no es exactamente la categoría de objeto, ni siquiera de objeto parcial, la que nos interesa. No es seguro que el deseo tenga que ver con objetos, aunque fueran parciales. Hablamos de máquinas de flujos, de extracciones, de transmisiones, de residuos. Hacemos una crítica del objeto parcial. Y probablemente tiene razón Leclaire al decir que no importa que se lo defina positiva o negativamente, pero tiene razón teóricamente. Pues, cuando se considera el funcionamiento, cuando se pregunta lo que el psicoanálisis hace con él, cómo lo hace funcionar, entonces ya no resulta tan indiferente saber si desempeña una función positiva o negativa.

En cualquier caso, ¿no utiliza el psicoanálisis el objeto parcial para establecer sus ideas de carencia, de ausencia o de significante de la ausencia, y para fundamentar sus operaciones de castración? Es el psicoanálisis quien, incluso cuando invoca las nociones de diferencia o de diferente, se sirve

---

[a] «La realité du désir», en *Sexualité humaine,* Aubier, París, 1970.

del objeto parcial de forma negativa para anclar el deseo a una máquina fundamental. [Esto es lo que][b] reprochamos al psicoanálisis: una concepción piadosa, con la carencia y la castración, una especie de teología negativa que comporta un llamamiento a la resignación infinita (la Ley, lo imposible, etcétera). Contra esto, proponemos una concepción positiva del deseo como deseo que produce, no deseo que carece de algo. Los psicoanalistas son aún demasiado piadosos.

Serge Leclaire.- No recuso su crítica en absoluto sino que, por otra parte, reconozco su pertinencia. Simplemente subrayo que parece apoyarse en la hipótesis de una realidad un poco... totalitaria: sin significante, sin defecto, sin división ni castración. Llevado al límite, uno se pregunta dónde reside la «verdadera diferencia» que aparece en su escrito, páginas 61 a 99, y que no ha de situarse, según dicen ustedes... veamos... entre...

Gilles Deleuze.-... entre lo imaginario y lo simbólico...

Serge Leclaire.-... entre lo real, por una parte, que ustedes presentan como el suelo, lo subyacente, y algo así como unas superestructuras, que serían lo imaginario y lo simbólico. Yo creo que la cuestión de la «verdadera diferencia» es, de hecho, la que se plantea en el problema del objeto. Hace un momento, Félix, al referirse a la enseñanza de Lacan (tú lo has mencionado) situaba el objeto «a» en relación al «yo», a la persona, etcétera

Félix Guattari.- ... la persona, la familia...

Serge Leclaire.- Pero el concepto de objeto «a», en Lacan, forma parte de una cuaterna que comprende el significante, como mínimo doble (S1 y S2) y el sujeto (S tachada). La verdadera diferencia, si tuviéramos que rescatar esta expresión, se situaría entre el significante, por una parte, y el objeto «a», por la otra.

Comprendo que en algún caso pueda resultar inconveniente, no sé bien si por razones piadosas o despiadadas, emplear el término «significante». Pero, sea como fuere, no creo que en este punto puedan ustedes rechazar una dualidad y promover el objeto «a» como si se bastase a sí mismo, como lugarteniente de un Dios impío. No creo que puedan ustedes mantener una tesis, un proyecto, una acción o un «cacharro» sin introducir en algún momento una dualidad y todo lo que ella comporta.

---

[b] Falta el texto.

Félix Guattari.- No estoy seguro de que el concepto de objeto «a» en Lacan sea otra cosa que un punto de fuga, exactamente una huida del carácter despótico de las cadenas significantes.

Serge Leclaire.- Lo que a mí me interesa en mayor medida, y lo que intento articular de una forma obviamente distinta de la de ustedes, es saber cómo el deseo se despliega en la máquina social. Pienso que no podemos prescindir de una puntualización precisa de la función del objeto. Habría que precisar sus relaciones con los demás elementos en el conjunto de la máquina, elementos propiamente «significantes» (simbólicos e imaginarios, si ustedes quieren). Estas relaciones no van en un solo sentido, es decir, que los elementos «significantes» tienen efectos sobre el propio objeto.

Si queremos comprender algo de lo que pasa en la máquina social en el terreno del deseo, hemos de atravesar este desfiladero que hoy por hoy constituye el objeto. No basta con afirmar que todo es deseo, sino que hay que decir cómo funciona. Finalmente, añadiría otra pregunta: ¿para qué sirve su «chisme»? ¿Qué relación puede establecerse entre la fascinación por una máquina sin fallos y el verdadero aliento de un proyecto revolucionario? Ésta es la pregunta que les hago en el terreno de la acción.

Roger Dadoun.- Su máquina –o su «cacharro»–, en cualquier caso, funciona. Funciona muy bien en literatura, por ejemplo, para los fluidos o la circulación «esquizo» en el *Heliogábalo* de Artaud; funciona para avanzar en el juego bipolar –esquizoide/paranoide– de un autor como Romain Rolland; funciona para un psicoanálisis del sueño, del sueño de Freud conocido como «de la inyección de Irma», que es teatro casi en el sentido técnico del término, con su escenografía, su primer plano, etcétera, es cine. Habría que ver también cómo funciona en el caso de los niños...

Henri Torrubia.- Como trabajo en un servicio de psiquiatría, querría ante todo poner énfasis en uno de los puntos centrales de sus tesis sobre el esquizo-análisis. Ustedes afirman, con argumentos que para mí son muy esclarecedores, la primacía de la investigación social y la esencia productiva y revolucionaria del deseo. Esto plantea tales problemas teóricos, ideológicos y prácticos que ustedes tendrán que enfrentarse a una verdadera indignación general.

Sabemos, en todo caso, que desarrollar una psicología analítica en un establecimiento psiquiátrico, sin la posibilidad de poner en cuestión la propia red institucional es, o bien tiempo perdido, o bien, en el mejor de los casos, algo que no nos llevará demasiado lejos. Así las cosas, cuando se plantea un conflicto esencial en alguna parte, cuando algo falla, lo que indica precisa-

mente que algo del orden de la producción deseante puede aparecer y que, sin duda, pone en cuestión el campo social, vemos cómo se producen reacciones de pánico y se organizan las resistencias. Estas resistencias adoptan formas diversas: reuniones de síntesis, de coordinación, puntualizaciones, etcétera, y, más sutilmente, la interpretación psicoanalítica clásica con su efecto habitual de aplastamiento del deseo tal como ustedes lo conciben.

Raphaël Pividal.- Usted, Leclaire, ha hecho varias intervenciones algo descorazonadas con respecto a lo que decía Guattari, porque el libro plantea de forma fundamental la práctica del análisis, de su oficio en algún sentido, pero usted ha enfocado el problema de forma parcial. No se ha hecho cargo de él más que traduciéndolo a su lenguaje, que es el de las teorías que usted ha desarrollado y en las cuales usted privilegia el fetichismo, es decir, lo parcial. Usted se refugia en este tipo de lenguaje para llevar a Deleuze y Guattari a cuestiones de detalle. Pero no dice usted nada de todo lo que en *El Anti-Edipo* concierne al nacimiento del Estado, al papel del Estado o a la esquizofrenia. No dice nada de su práctica diaria. Ciertamente, no es que se le acuse a usted, a Serge Leclaire, pero es a este punto al que hace falta responder: las relaciones del psicoanálisis con el Estado, con el capitalismo, con la historia, con la esquizofrenia.

Serge Leclaire.- Estoy de acuerdo con la perspectiva que usted propone. Si he insistido en el punto relativo al objeto ha sido para poner en evidencia un ejemplo del tipo de funcionamiento de la máquina que se ha producido.

Dicho esto, en cuanto a la crítica de Deleuze y Guattari respecto del repliegue, del aplastamiento del descubrimiento psicoanalítico, del hecho de que no se haya dicho nada o casi nada de las relaciones entre la práctica analítica o la esquizofrenia con el campo político o el campo social, no la rechazo enteramente, pero no basta con manifestar la intención de hacerlo, hay que conseguirlo de forma pertinente. Nuestros dos autores lo han intentado, y su tentativa es lo que hoy discutimos aquí.

He dicho solamente, y lo repito, que creo que el acceso correcto al problema pasa por un desfiladero extremadamente concreto: el lugar del objeto, la función de la pulsión en una formación social.

Sólo querría hacer una observación sobre el «esto funciona», utilizado como argumento a favor de la pertinencia de la máquina o del libro en cuestión. ¡Claro que funciona! Yo diría que también para mí, en cierto sentido, funciona. Se puede constatar que cualquier práctica teóricamente pertrechada tiene su oportunidad, al principio, para funcionar. Esto no es en sí mismo un criterio.

Roger Dadoun.- El problema principal que plantea su libro es ciertamente éste: ¿cómo funcionará políticamente?, puesto que ustedes admiten la política como la «maquinación» principal. No hay más que ver la amplitud y la minuciosidad con la que tratan ustedes del «*socius*», y especialmente de sus aspectos etnográficos y antropológicos.

Pierre Clastres.- Deleuze y Guattari, filósofo el primero y psicoanalista el segundo, reflexionan juntos sobre el capitalismo. Para pensar el capitalismo, recurren a la esquizofrenia, en la que ven el efecto y el límite de nuestra sociedad. Y para pensar la esquizofrenia, pasan por el psicoanálisis edípico, pero como Atila: tras sus pasos no queda gran cosa de él. Entre ambas cosas, entre la descripción del familiarismo (el triángulo edípico) y el proyecto de esquizo-análisis, está el gran capítulo de *El Anti-Edipo*, el tercero, "Salvajes, Bárbaros, Civilizados". Se trata, esencialmente, de las sociedades que constituyen habitualmente el objeto de los etnólogos. ¿Qué hace la etnología?

Este capítulo garantiza a la empresa de Deleuze y Guattari su coherencia, que es muy fuerte, suministrando a su demostración puntos de apoyo no-occidentales (al tomar en cuenta a las sociedades primitivas y a los imperios bárbaros). Si los autores se limitasen a decir: en el capitalismo, las cosas funcionan así y así, mientras que en otro tipo de sociedades funcionan de otra manera, no habrían abandonado el terreno del comparativismo más plano. Pero no es así, porque han mostrado «cómo funciona de otra manera». *El Anti-Edipo* es también una teoría general de la sociedad y de las sociedades. En otras palabras, Deleuze y Guattari han escrito sobre los Salvajes y los Bárbaros lo que los etnólogos no han sido capaces de escribir.

Es totalmente cierto (aunque no se escribiera, se sabía) que el mundo de los Salvajes es el lugar de la codificación de los flujos: nada escapa al control de las sociedades primitivas y, si se produce un desliz –como a veces pasa–, la sociedad siempre encuentra el modo de bloquearlo. También es verdad que las formaciones imperiales imponen una sobrecodificación a los elementos salvajes integrados en el Imperio, pero sin destruir necesariamente la codificación de los flujos, que persiste en el nivel local de cada elemento. El ejemplo del Imperio Inca ilustra perfectamente el punto de vista de Deleuze y Guattari. Dicen cosas muy bellas sobre el sistema de la crueldad como escritura sobre el cuerpo en los Salvajes y sobre la escritura como modalidad del sistema del terror en los Bárbaros. Me parece que un etnólogo debería sentirse en *El Anti-Edipo* como en su casa. Esto no quiere decir que se vaya a aceptar todo de golpe. Habrá, previsiblemente, reticencias (como poco) ante una teoría que propone sustituir el estructuralismo del intercambio por el primado de la genealogía de la deuda. Po-

demos también preguntarnos si la idea de Tierra no aplasta en cierto modo a la de territorio. Pero todo esto sólo significa que Deleuze y Guattari no se burlan de los etnólogos: les plantean auténticas cuestiones, cuestiones que obligan a reflexionar.

¿Retorno a una interpretación evolucionista de la historia? ¿Retorno a Marx, más allá de Morgan? En absoluto. El marxismo trató de los Bárbaros (modo de producción asiático), pero nunca supo muy bien qué hacer con los Salvajes. ¿Por qué? Porque, así como en la perspectiva marxista podía pensarse la transición de la barbarie (despotismo oriental o feudalidad) a la civilización (capitalismo), nada permitía concebir la transición de los Salvajes a los Bárbaros. Nada hay en las máquinas territoriales (sociedades primitivas) en lo que pueda adivinarse lo que vendrá después: ni castas, ni clases, ni explotación, ni siquiera trabajo (si el trabajo es esencialmente trabajo alienado). ¿De dónde surgen entonces la Historia, la lucha de clases, la desterritorialización, etcétera?

Deleuze y Guattari responden a esta pregunta, porque ellos sí saben qué hacer con los Salvajes. Y su respuesta es, a mi modo de ver, el más vigoroso descubrimiento de *El Anti-Edipo*: se trata de la teoría del «*Urstaat*», el monstruo frío, la pesadilla, el Estado, que es el mismo en todas partes y que «ha existido siempre». Sí, el Estado existe en las sociedades primitivas, incluso en el más pequeño grupo de cazadores nómadas. Existe, pero es conjurado sin cesar, constantemente se impide su realización. Una sociedad primitiva es una sociedad que dirige todos sus esfuerzos a impedir que su jefe se convierta en el jefe (puede llegar incluso al asesinato). Si la historia es la historia de la lucha de clases (en aquellas sociedades en las que hay clases, obviamente), entonces puede decirse que la historia de las sociedades sin clases es la historia de su lucha contra el Estado latente, la historia de su esfuerzo de codificación de los flujos de poder.

Ciertamente, *El Anti-Edipo* no nos dice por qué la máquina primitiva, aquí o allá, ha fracasado a la hora de codificar los flujos de poder, esa muerte que no deja de crecer desde el interior. No hay, en efecto, el menor motivo para que el Estado se haga realidad en el seno del *Socius* primitivo, la menor razón para que la tribu deje que su jefe juegue a ser el jefe (podríamos demostrarlo recurriendo a ejemplos etnográficos). ¿De dónde surge, pues, entero y de una sola pieza, el «*Urstaat*»? Viene del exterior, necesariamente, y esperamos que la continuación de *El Anti-Edipo* nos diga algo más acerca de esto.

Codificación, sobrecodificación, descodificación de los flujos: estas categorías determinan la teoría de la sociedad, mientras que la idea del «*Urstaat*», conjurado o triunfante, determina la teoría de la historia. Ahí reside un pensamiento radicalmente nuevo, una reflexión revolucionaria.

Pierre Rose.- Para mí, lo que prueba la importancia práctica del libro de Deleuze y Guattari es que elimina la práctica del comentario. Es un libro que hace la guerra. Se trata de la situación de las clases trabajadoras y del Poder. El medio es la crítica de la institución analítica, pero la cuestión no se reduce a ella.

«El inconsciente es la política», decía Lacan en 1967. El análisis planteaba así su pretensión de universalidad. Pero, cuando aborda la política, legitima con toda franqueza la opresión. Éste es el juego de manos por el cual la subversión del Sujeto al que se supone el saber se pliega a la sumisión de la nueva trinidad trascendental de la Ley, el Significante y la Castración: «la Muerte es la vida del Espíritu, ¿para qué rebelarse?» La cuestión del Poder quedaba borrada por la ironía conservadora del hegelianismo de derechas que, desde Kojève hasta Lacan, socava la cuestión del inconsciente.

Al menos esta herencia tenía cierta compostura. Acabó con la tradición, aún más sórdida, de la teoría de las ideologías, que amenaza a la teoría marxista desde la Segunda Internacional, es decir, desde que el pensamiento de Jules Guesde aplastó al de Fourier.

Los marxistas no conseguían romper con la teoría del reflejo, o con lo que se ha hecho con ella. Sin embargo, la metáfora leninista de la «pequeña vida» en la «gran máquina» es luminosa: la subversión del Poder en las mentes es una transformación que se produce en todos los engranajes de la máquina social.

La forma en que el concepto maoísta de «revolución ideológica» rompe con la oposición mecanicista de la ideología y lo político-económico impide la reducción del deseo a la «política» (Parlamento y lucha de partidos) y de la política al discurso (del jefe), restaurando la realidad de una guerra múltiple en múltiples frentes. Este método es el único que se acerca a la crítica del Estado de *El Anti-Edipo.* Queda así excluido que el trabajo crítico que *El Anti-Edipo* viene a reactivar pueda convertirse en una operación universitaria, una actividad lucrativa para los derviches girovagos del Ser y el Tiempo. Recobra sus efectos, conquistados a los instrumentos del poder, sus efectos sobre lo real, y ayudará en todos los asaltos contra la policía, la justicia, el ejército, el poder del Estado en la fábrica y fuera de ella.

Gilles Deleuze.- Lo que Pividal ha dicho hace un momento, lo que Pierre acaba de decir, me parece adecuado. Lo esencial, para nosotros, es el problema de la relación de las máquinas del deseo y las máquinas sociales, su diferencia de régimen, la inmanencia de las unas en las otras. Es decir: ¿cómo el deseo inconsciente invade un campo social, económico y político? ¿Cómo la sexualidad, o lo que Leclaire quizá llamaría la elección de objetos sexuales, expresa esas cargas libidinales, que son realmente acometidas de

flujos? ¿Cómo se derivan nuestros amores de la historia universal (y no de papá-y-mamá)? A través de una mujer amada o de un hombre amado, se ocupa. de maneras que pueden ser muy diferentes, todo un campo social. Intentamos mostrar cómo los flujos recorren diferentes campos sociales, a dónde desembocan, cómo se cargan (codificación, sobrecodificación, descodificación).

Podría decirse que el psicoanálisis es quien menos ha contribuido a hacer aflorar este dominio, por ejemplo con sus ridículas explicaciones del fascismo, al pretender deducirlo todo a partir de las imágenes del padre y de la madre, o de significantes familiaristas y piadosos como el Nombre del Padre. Serge Leclaire ha dicho que, si nuestro sistema funciona, ello no constituye una prueba, porque cualquier cosa puede funcionar. Es muy cierto. Nosotros lo decimos de este modo: Edipo y la castración funcionan a la perfección. Pero se trata de saber cuáles son los efectos de funcionamiento, a qué precio funcionan. No hay duda de que el psicoanálisis aplaca, alivia, nos enseña una resignación con la que poder vivir. Pero nosotros decimos que ha usurpado la reputación de promover, o al menos de participar en una liberación efectiva. Ha ocultado los fenómenos del deseo tras una escena de familia, ha aplastado toda la dimensión política y económica de la libido mediante un código conformista. Cuando el «enfermo» empieza a hablar de política, a delirar la política, ¿qué hace el psicoanálisis? Veáse lo que hizo Freud con Schreber.

En cuanto a la etnografía, Pierre Clastres ya lo ha dicho todo, y en todo caso es, para nosotros, quien mejor lo ha dicho. Lo que intentamos es relacionar la libido con un «afuera». El flujo de mujeres de los primitivos está en relación con el flujo de animales, con los flujos de flechas. Los guerreros llegan de golpe a la plaza del pueblo, véase *La muralla china*. ¿Cuáles son los flujos de una sociedad, cuáles son los flujos capaces de subvertirla, y qué papel desempeña en ello el deseo? Siempre hay algo que llega a la libido desde el fondo del horizonte, no desde el interior. ¿No debería la etnología estar, igual que el psicoanálisis, en relación con ese afuera?

Maurice Nadeau.- Deberíamos quizá detenernos en este punto si queremos aprovechar para *La Quinzaine* un encuentro que ya excede los límites de su publicación en un solo número de la revista. Agradezco a Gilles Deleuze y Félix Guattari las aclaraciones que nos han hecho a propósito de una obra llamada sin duda a revolucionar muchas disciplinas y que me parece aún más importante debido a la perspectiva tan peculiar desde la que sus autores abordan unos problemas que a todos nos preocupan. Agradezco también a François Châtelet haberse prestado a organizar y presidir este debate y, no hay que decirlo, a los especialistas que han tenido la amabilidad de participar en él.

29

HÉLÈNE CIXOUS O LA ESCRITURA ESTROBOSCÓPICA*

Desde hace años, Hélène Cixous viene construyendo una obra subterránea, poco conocida a pesar de que *Dedans*[a] fue galardonada con el premio Médicis de 1969. Es una obra en la que se mezclan estrechamente la ficción, la teoría y la crítica. Hélène Cixous escribió un hermoso libro sobre *El exilio de James Joyce*.[b] A primera vista, se diría que toda su obra es de ascendencia joyceana: un relato en proceso de construcción, que se incluye a sí mismo o que se toma como objeto, con un autor «plural» y un sujeto «neutro», neutro plural; simultaneidad de escenas de todo tipo, históricas y políticas, míticas y culturales, psicoanalíticas y lingüísticas. Pero quizá esta primera apreciación, sólo aparente, pueda ocasionar un malentendido, dando la doble impresión de que Hélène Cixous es demasiado difícil, y de que se clasifica en corrientes muy conocidas de la literatura actual. Pero la verdadera novedad de un autor sólo se descubre cuando llegamos a situarnos en el punto de vista que ha inventado y desde el cual resulta fácil de leer, desde el que engancha al lector. Es un misterio: toda obra verdaderamente nueva es simple, fácil y gozosa. Pensemos en Kafka o en Beckett.

Este es el misterio de Hélène Cixous, como puede verse en su último relato, *Neutre*. Un autor con fama de ser difícil exige, generalmente, que se le lea despacio. En este caso, al contrario, la obra nos pide que leamos «deprisa», sin releer, cada vez más deprisa. Las dificultades que experimentaría un lector lento se disuelven con la velocidad creciente de la lectura. Diríamos que Hélène Cixous ha inventado una escritura nueva y original, que le confiere un lugar muy particular en la literatura moderna: una especie

---

* *Le Monde*, nº 8576, 11 de agosto de 1972, p. 10 (sobre el libro de H. Cixous, *Neutre*, Grasset, París, 1972).

[a] H. Cixous, *Dedans*, Grasset, París, 1969.

[b] H. Cixous, *L'exil de James Joyce ou l'art du remplacement*, Grasset, París, 1968.

de escritura estroboscópica[1] en la cual el relato se anima, los diferentes temas se conectan y las palabras forman figuras variables según las velocidades crecientes de lectura y de asociación.

La gran importancia de Paul Morand, a quien hoy apenas se comprende, fue la introducción, hacia 1925, de la velocidad en la literatura, en el propio estilo y en relación con el *jazz*, el automóvil y el avión. Hélène Cixous ha inventado otras velocidades, a veces enloquecidas, relativas a nuestro presente. *Neutro* no deja de advertirlo: mezclar los colores para que produzcan, mediante su movimiento, matices y tinturas desconocidos. Escribir al segundo, a la décima de segundo: «La regla es simple: pasar de un tronco a otro, ya sea cambiando los cuerpos activos, sus términos suplentes o los nombres de términos que funcionan de dos en dos. Todo esto se ejecuta tan rápidamente que resulta difícil ver, desde fuera, cuál de las tres operaciones se está llevando a cabo, y si el traslado de un árbol a otro está teniendo lugar mediante los cuerpos o mediante los nombres. El efecto del movimiento es tal que, por estroboscopia, los árboles producen una suerte de polo liso o ligeramente atravesado por un oscuro plumeado vertical, espectros de las generaciones: Papel... cada uno representa al otro. Sea el enunciado "Cada cual tiene su Otro: Sansón le obsesiona"».

¿Cuál es, entonces, el efecto que crea Hélène Cixous? La materia de *Neutre* se compone de elementos asociados: elementos ficticios, hechos de deseos, y elementos fonológicos hechos de letras, elementos lingüísticos hechos de figuras y elementos críticos hechos de citas, elementos activos hechos de escenas, etcétera Estos elementos forman un conjunto inmóvil, complejo, difícil de descifrar, «neutro» mientras se permanezca en una velocidad = 0. A velocidades medias, se encadenan y se inclinan y son inclinadas hacia tal o cual conjunto determinado, constituyendo historias distintas o versiones distintas de una historia. Y a velocidades progresivamente superiores, llegan a un deslizamiento perpetuo, a una rotación extrema que les impide cerrarse sobre un conjunto dado y les obliga a ir cada vez más rápido, atravesando todas las historias. En suma, es una lectura que funciona de acuerdo con las velocidades de asociación del lector. Por ejemplo, la extraordinaria escena de la muerte del hijo, que varía al menos en tres grados. O las páginas cómicas en donde la letra F contamina a las palabras vecinas, ganándolas en rapidez. De este libro-droga emana un placer de inquietante extrañeza, según reza una noción freudiana que Hélène Cixous adora. En todos los sentidos, hay que leer *Neutre* muy rápidamente y en tensión, como si se tratase de un mecanismo moderno de alta precisión.

---

[1] Estroboscopia: método que consiste en iluminar una escena de manera discontinua. El efecto producido depende de la frecuencia de los fogonazos y de los movimientos que animan la escena.

30

CAPITALISMO Y ESQUIZOFRENIA*

Pregunta.- El Anti-Edipo *lleva por subtítulo* Capitalismo y esquizofrenia. *¿Por qué razón? ¿De qué ideas fundamentales partieron?*

Gilles Deleuze.- La idea fundamental podría ser ésta: el inconsciente «produce». Decir que produce significa que hay que dejar de tratarlo como se ha hecho hasta ahora, como una especie de teatro en el que se representaría un drama privilegiado. Pensamos que el inconsciente no es un teatro sino más bien una fábrica. Artaud dice a este respecto algo muy hermoso: que el cuerpo, y en especial el cuerpo enfermo, es como una fábrica al rojo vivo. No un teatro. Decir que el inconsciente «produce» significa que es una especie de mecanismo que produce otros mecanismos. Es decir, que, según nosotros, el inconsciente no tiene nada que ver con una representación teatral, sino con algo que podríamos llamar «máquinas deseantes». Hay que hacer una aclaración sobre el término «mecanismo». El mecanicismo como teoría biológica nunca supo comprender el deseo. Lo ignora desde su mismo fundamento, porque no puede integrarlo en sus modelos. Cuando hablamos de máquinas deseantes, del inconsciente como un mecanismo de deseo, queremos decir algo completamente distinto. Desear consiste en esto: interrumpir o dejar correr ciertos flujos, hacer extracciones de flujos, cortar las cadenas que retienen los flujos. Todo este sistema del deseo que circula, que se interrumpe, que deja manar, este sistema estrictamente literal del inconsciente, contrariamente a lo que piensa el psicoanálisis tradicional, no significa nada. No tiene sentido, no hay que darle interpretación

* Publicado en italiano como *Capitalismo e schizophrenia*, entrevista con Vittorio Machetti, *Tempi moderni* nº 12, 1972, pp. 47-64.

alguna, no quiere decir nada. El problema es saber cómo funciona el inconsciente. Es un problema de uso de las máquinas, de funcionamiento de las «máquinas deseantes».

Guattari y yo partimos de la idea de que el deseo no podía comprenderse más que a partir de la categoría de «producción». Es decir, que había que introducir la producción en el deseo mismo. El deseo no depende de una carencia, desear no es carecer de algo, el deseo no remite a una Ley, el deseo produce. Es, pues, lo contrario de un teatro. Una idea como la de Edipo, de la representación teatral de Edipo, desfigura el inconsciente, no expresa nada del deseo. Edipo es el efecto de la represión social de la producción deseante. Incluso al nivel del niño, el deseo no es edípico, funciona como un mecanismo, produce pequeñas máquinas, establece vínculos entre las cosas. Todo esto significa, con otras palabras, que acaso el deseo es revolucionario. Lo que no quiere decir que desee la revolución. Es aún más: es revolucionario por naturaleza, porque construye máquinas que, insertadas en el campo social, son capaces de hacer saltar algo, de desplazar el tejido social. Por el contrario, el psicoanálisis tradicional lo ha reducido todo a una especie de teatro. Exactamente como si se tradujese mediante una representación de la *Comédie Française* algo perteneciente al hombre, a la fábrica, a la producción. El inconsciente como productor de pequeñas máquinas de deseo, deseantes, ha constituido, por el contrario, el punto de partida de nuestro trabajo.

Pregunta.- *¿Por qué, entonces,* Capitalismo y esquizofrenia*?*

Félix Guattari.- Para subrayar los extremos. Toda la existencia humana se ha reducido a las categorías más abstractas. De un lado el capital y del otro, o quizás en el otro polo del sinsentido, la locura y, dentro de la locura, justamente la esquizofrenia. Nos parecía que estos dos polos, en su tangente común de sinsentido, guardaban relación. No solamente la relación contingente según la cual puede afirmarse que la sociedad moderna enloquece a la gente. Es mucho más que eso: para dar cuenta de la alienación, de la represión que sufre el individuo cuando cae presa del sistema capitalista, y también para entender la verdadera significación de la política de apropiación de la plusvalía, hemos de poner en juego conceptos que son los mismos a los que habría que haber recurrido para interpretar la esquizofrenia. Hemos tomado en consideración estos dos polos extremos, pero es obvio que todos los términos intermedios han de ser examinados también, ya se trate de la forma de afrontar las neurosis, de estudiar la infancia o las sociedades primitivas. Todos los temas de los que se ocupan las ciencias humanas están cuestionados. Pero, en vez de establecer una especie de coexistencia de todas las cien-

cias humanas, unas en relación a otras, hemos puesto en relación el capitalismo y la esquizofrenia. Y ello para intentar abrazar el conjunto de los campos y para no limitarnos a una serie de pasajes de un campo a otro.

Pregunta.- *¿De qué experiencias concretas partieron sus investigaciones, y en qué dominios y de qué manera prevén ustedes su desarrollo en la práctica?*

Félix Guattari.- En principio, de la práctica psiquiátrica, del psicoanálisis y, más concretamente, del estudio de la psicosis. Nuestra impresión es que las cadenas, las descripciones, la teoría freudiana y la psiquiatría son relativamente inadecuadas para dar cuenta de lo que pasa auténticamente en la enfermedad mental. Se ha podido constatar desde el momento en que, hace poco, se ha comenzado a escuchar en cierto sentido al enfermo mental.

Freud, por así decirlo, desarrolló sus conceptos, al menos al comienzo, en el marco del tipo de acceso que tuvo a las neurosis y, más particularmente, a la histeria. El propio Freud se lamentaba, al final de su vida, de no haber podido disponer de otros campos, de no haber encontrado otra manera de acceder a la psicosis. No pudo tratar a psicóticos más que accidental y exteriormente. Hay que añadir también que, en el marco de los sistemas represivos de la hospitalización, no hay acceso alguno a la esquizofrenia. Se accede a aquellos locos que se mueven en el interior de un sistema que les impide expresar la esencia misma de la locura. No expresan más que reacción a la represión de la que son objeto, que se les obliga a sufrir. Resulta de ello que el psicoanálisis es, en la práctica, imposible en casos de psicosis. Y ello seguirá siendo así mientras los psicóticos estén presos en el sistema represivo del hospital. Pero, más que transponer las cadenas descriptivas de la neurosis para aplicarlas a la psicosis, hemos intentado hacer lo contrario. Es decir, hemos intentado reexaminar los conceptos de descripción de la neurosis a la luz de las indicaciones que hemos recibido del contacto con la psicosis.

Gilles Deleuze.- Hemos partido de la impresión, y digo deliberadamente impresión, así como del conocimiento de que algo no marchaba bien en el psicoanálisis, de que se convertía en una historia interminable vuelta sobre sí misma. Tomemos como ejemplo la curación psicoanalítica. La cura se había convertido en un proceso interminable en el cual tanto el paciente como el médico daban vueltas en un círculo que, a fin de cuentas, y sean cuales sean las modificaciones practicadas, sigue siendo un círculo edípico, como diciendo «vamos, habla», cuando siempre se trataba del padre y de la madre. La referencia quedaba siempre en un eje edípico. Se puede decir

que no se trata del padre y la madre reales, que se trata de una estructura quizá superior, no sé, que se trata de un orden simbólico, que no debe confundirse con el nivel de lo imaginario, pero no deja de ser, a pesar de todo, un discurso en el cual el paciente está allí para hablar del padre y de la madre y el analista para escuchar en términos de padre y madre. Estos eran los problemas que Freud se planteaba de forma angustiosa al final de su vida: hay algo que no funciona en el psicoanálisis, algo que está bloqueado. Está a punto de convertirse, pensaba Freud, en una historia interminable, en una cura interminable que no conduce a nada. Y Lacan ha sido el primero en indicar hasta qué punto las cosas debían ponerse de nuevo en cuestión. Pensó que resolvería el problema mediante un retorno más profundo a Freud. Nosotros, por el contrario, hemos partido de la impresión de que el psicoanálisis giraba alrededor de sí mismo en un círculo, por así decirlo, familiarista, representado por Edipo. Y ahí ocurre algo muy inquietante. Aunque el psicoanálisis haya cambiado de método acaba por encontrarse en la misma línea que la psiquiatría más clásica. Michel Foucault lo ha mostrado de manera admirable. Fue en el siglo XIX cuando la psiquiatría ligó fundamentalmente la locura a la familia. El psicoanálisis reinterpretó este vínculo, pero lo chocante es que el vínculo permanece. E incluso la anti-psiquiatría, que abre unos caminos tan revolucionarios y nuevos, conserva una cierta referencia de la locura a la familia. Se habla de psicoterapia familiar. Es decir, que se sigue buscando la referencia fundamental del trastorno mental en las determinaciones familiares del tipo padre y madre. E incluso aunque estas determinaciones se interpreten de forma simbólica, como la función simbólica padre y la función simbólica madre, el asunto no cambia esencialmente.

Imagino que todos conocen el admirable texto de un loco, como suele decirse, el presidente Schreber, paranoico o esquizofrénico, es lo de menos; estos textos presentan una suerte de delirio racial, racista, histórico. Schreber delira los continentes, las culturas y las razas. Se trata de un delirio sorprendente, con un gran contenido político, histórico y cultural. Al leer los comentarios de Freud, todo este aspecto del delirio ha desaparecido, ha sido aniquilado en beneficio de la referencia a un padre de quien Schreber jamás habla. Los psicoanalistas dicen que el hecho de que no hable nunca de él es lo que prueba su importancia; nosotros respondemos que jamás hemos visto un delirio esquizofrénico que no sea ante todo racial, racista, político, que no se disperse en todos los sentidos de la historia, que no atraviese las culturas, que no hable de continentes, de reinos, etcétera Decimos que el problema del delirio no es familiar, que no concierne más que secundariamente al padre y a la madre, suponiendo que en algún sentido tenga que ver con ellos. El verdadero problema del delirio son las extraordinarias

transiciones desde un polo, por así decirlo, reaccionario o incluso fascista, del tipo «soy de una raza superior» hacia un polo revolucionario: el de Rimbaud cuando afirma «soy de raza inferior desde la eternidad».[a] No hay delirio que no concierna a la Historia antes que a un ridículo papá-y-mamá. E incluso al nivel de la cura, de la terapia –suponiendo que se trate de una enfermedad mental–, si no nos atenemos a las referencias históricas del delirio, si nos conformamos con dar vueltas alrededor del padre simbólico y el padre imaginario, no hacemos más que familiarismo y permanecemos en el marco de la psiquiatría más tradicional.

Pregunta.- *¿Pueden los estudios lingüísticos servir para una interpretación del lenguaje esquizofrénico?*

Félix Guattari.- La lingüística es una ciencia en pleno desarrollo, aún en gran medida en busca de sí misma. Quizás se haya hecho una utilización abusiva, algo precipitada, de conceptos que aún están en período de formación. Más exactamente, hay una noción sobre la cual hemos tenido que reflexionar, la de significante. Creemos que esta noción plantea varios problemas a las distintas lingüísticas. Quizá les plantea menos problemas a los psicoanalistas, pero nosotros pensamos, por nuestra cuenta, que todavía es necesaria una cierta maduración de este concepto. Con respecto a los problemas de la sociedad actual, hay que ponerse en condiciones de volver a cuestionar la cultura tradicional que comparten, digámoslo así, las ciencias humanas, la ciencia, el cientificismo –una palabra que se ha puesto de moda desde hace algunos años– y los responsables políticos. Sobre todo después de Mayo del 68, es importante y necesaria una revisión de estas compartimentaciones. En este sentido, nos hemos conformado hasta ahora con un cierto autonomismo, por así decirlo, de las diversas disciplinas. Los psicoanalistas tienen sus utensilios, los políticos los suyos, y así todos los demás. La necesidad de revisar esta división no nace de un deseo de eclecticismo ni conduce necesariamente al confusionismo. Igual que cuando un esquizofrénico pasa de un registro a otro, ello no se debe a una confusión: es la realidad a la que se enfrenta la que le lleva a hacerlo. El esquizofrénico explora, por decirlo de esta manera, sin garantías epistemológicas, esta realidad, y es ella la que le arrastra a desplazarse de un plano a otro, desde un cuestionamiento de la semántica y la sintaxis hasta la revisión de una temática relati-

---

[a] A. Rimbaud, *Une saison en enfer*, «Mauvais sang», en *Oeuvres complètes*, Gallimard, París, 1972, col. Bibliothèque de la Pléiade, p. 95 (trad. cast. *Una temporada en el infierno*, «Mala sangre», en A. Rimbaud, *Obra completa*, trad. cast. J. F. Vidal-Jover, Ediciones 29, Barcelona, 1972, y en *Prosas completas*, trad. cast. J. A. Millán Alba, Cátedra, Madrid, 1991, [*N. del T.*]).

va a la historia, las razas, etcétera Pues bien, quienes se hallan en el terreno de las ciencias humanas y en el de la política deberían, en cierto sentido, «esquizofrenizarse» desde esta perspectiva. Y ello no con el objetivo de desembocar en la imagen que ofrece el esquizofrénico presa de la represión, según la cual sería un «autista» replegado sobre sí mismo, etcétera, sino, al contrario, para alcanzar esa misma capacidad de abarcar el conjunto de todos esos dominios. De forma más concreta, después de Mayo del 68, la cuestión se plantea en estos términos: o intentamos unificar la comprensión de fenómenos como, pongamos por caso, la burocratización de las organizaciones políticas, la burocratización en el marco del capitalismo de Estado, y otros fenómenos dispares y apartados como, por ejemplo, la obsesión, las descripciones del automatismo de repetición, o bien, si nos aferramos a la idea de que estas cosas deben permanecer separadas, de que cada especialista debe avanzar en su estudio manteniéndose en su rincón, se producirán en el mundo explosiones que escaparán por completo a la comprensión de los políticos tanto como a la de las descripciones antropológicas. En este sentido, volver a cuestionar la división de estos campos y, en cierto modo, la autosatisfacción de los psicoanalistas, de los lingüistas, de los etnólogos, de los pedagogos, es algo que no conduce a la disolución de sus saberes sino que se propone para profundizar, para ponerles en condiciones de situarse a la altura de su objeto. Toda una serie de investigaciones llevadas a cabo antes de Mayo del 68 por pequeños grupos privilegiados entraron en el debate, se descubrieron a sí mismas en el orden del día gracias a la revolución de aquella primavera. Los psicoanalistas están cada vez más «interpolados», deben ampliar su territorio cada vez más, e igualmente los psiquiatras. Es un fenómeno completamente nuevo. ¿Qué significa? ¿Se trata de una moda o, como afirman ciertas corrientes políticas, de una forma de desviar a los militantes revolucionarios de sus objetivos? ¿O se trata más bien de una llamada, ciertamente confusa, a la revisión profunda de la conceptualización que hasta hoy se ha hecho?

Pregunta.- *¿Podría la psiquiatría desempeñar este papel de, por así decirlo, nueva ciencia del hombre, de ciencia del hombre por excelencia?*

Félix Guattari.- Más que la psiquiatría, ¿por qué no los esquizofrénicos, los locos mismos? No tengo la impresión de que, al menos por ahora, quienes trabajan en el terreno de la psiquiatría se encuentren precisamente en vanguardia.

Gilles Deleuze.- Y, por otra parte, no hay razón alguna para que la psiquiatría, en vez de cualquier otra cosa, se convierta en la ciencia del hom-

bre por excelencia. La noción de «ciencia del hombre por excelencia» no es nada recomendable. La bibliofilia podría reclamarse ciencia del hombre por excelencia, y también –¿por qué no?– la ciencia de los textos. De hecho, hay demasiadas ciencias que aspiran a desempeñar este papel. El problema no consiste en saber cuál sería la ciencia del hombre por excelencia, el problema es saber de qué forma podrían reagruparse cierto número de «máquinas» dotadas de una posibilidad revolucionaria. Por ejemplo: la máquina literaria, la máquina psicoanalítica, las máquinas políticas. Si no encuentran un punto de conexión, como ya lo han hallado en cierto modo en el sistema de adaptación a los regímenes capitalistas, alcanzarán la unidad de su fracaso a la hora de su utilización revolucionaria. No hay que plantear el problema en términos de primado sino en términos de uso, de utilización. ¿Qué utilización? La psiquiatría ha recubierto hasta ahora con su familiarismo, con su perspectiva familiar, una cierta utilización que nos parece altamente reaccionaria, por muy revolucionarias que sean las personas que trabajan en el campo psiquiátrico.

Pregunta.- *Mientras que el pensamiento filosófico y científico procede mediante la presentación y la oposición de conceptos, el pensamiento mítico procede mediante imágenes extraídas del mundo sensible. Son palabras de Lévi-Strauss. En su libro* Interpretación de la esquizofrenia *Arieti afirma que los enfermos mentales recurren a una lógica inteligible, a un «sistema lógico coherente», incluso aunque no tenga nada que ver con la lógica apoyada en conceptos. Arieti habla de «paleológica» y dice que, en efecto, este «sistema lógico coherente» remite al pensamiento mítico, al pensamiento de las sociedades llamadas primitivas, que procede, como él, por «asociación de cualidades sensibles». ¿Cómo explicar este fenómeno? ¿Es la esquizofrenia una estrategia de defensa llevada hasta el límite del rechazo de nuestro sistema lógico? Y, si esto fuera así, ¿no ofrece el análisis del lenguaje esquizofrénico un instrumento de valor inapreciable para las ciencias humanas, para el estudio de nuestra sociedad?*

Gilles Deleuze.- Comprendo esta pregunta, pero es muy técnica. Me gustaría oír lo que Guattari piensa de ella.

Félix Guattari.- No me gusta demasiado el término «paleológica», porque suena a «mentalidad pre-lógica» y a otras definiciones de este tipo, que han abierto camino a una segregación en sentido literal, tanto de la infancia como de las enfermedades mentales. Por tanto, no sé de qué modo habríamos de entender la «paleológica».

Gilles Deleuze.- Y, además, la «lógica» no es en absoluto un concepto que nos interese. Es un término demasiado vago: todo es lógico y nada lo es. Pero, con respecto a la pregunta, a lo que yo llamaría su aspecto técnico, me pregunto si en la esquizofrenia, en los primitivos o en los niños se trata realmente de una lógica de las cualidades sensibles.

En relación con nuestras investigaciones, la cuestión es distinta. Lo chocante es que nos olvidamos de que la lógica de las cualidades sensibles es ya una fórmula demasiado teórica. Despreciamos algo que es lo «puramente vivido». Se trata quizá de lo que vive el niño, de lo vivido por el primitivo, por el esquizofrénico. Pero «lo vivido» no significa «las cualidades sensibles», sino lo intensivo. Siento... «Siento...» quiere decir que algo está pasando en mí, que lo vivo como intensidad, y la intensidad no es lo mismo que las cualidades sensibles, incluso es enteramente distinta. Con los esquizofrénicos pasa esto de manera constante. Un esquizofrénico dice «siento que me estoy convirtiendo en mujer», «siento que me estoy convirtiendo en Dios». Nada que ver con las cualidades sensibles. Tengo la impresión de que Arieti permanece, efectivamente, en el nivel de una lógica de las cualidades sensibles, pero ello no responde del todo a lo que dice un esquizofrénico. Cuando un esquizofrénico dice «siento que me estoy convirtiendo en mujer», «siento que me estoy convirtiendo en Dios», «siento que me estoy convirtiendo en Juana de Arco», ¿qué quiere decir realmente? La esquizofrenia es una experiencia involuntaria y asombrosa, muy extrema, de intensidades y de cambios de intensidad. Cuando un esquizofrénico dice «siento que me estoy convirtiendo en mujer» o «siento que me estoy convirtiendo en Dios», es como si su cuerpo traspasara cierto umbral de intensidad. Los biólogos hablan del huevo, y el cuerpo esquizofrénico es una especie de huevo; tenemos ese cuerpo catatónico que ya no es más que un huevo. Pero cuando el esquizofrénico dice «me estoy convirtiendo en mujer», o «me estoy convirtiendo en Dios», es como si estuviera franqueando lo que los biólogos llaman un gradiente, atravesando un umbral de intensidad, en este momento, elevándose por encima o descendiendo por debajo de él, etcétera De todo esto no da cuenta el análisis tradicional. Por este motivo, las investigaciones farmacológicas experimentales relativas a la esquizofrenia –tan mal utilizadas hasta hoy– pueden esconder una gran riqueza. Los estudios farmacológicos, las investigaciones sobre las drogas plantean el problema en términos de variaciones de intensidad en el metabolismo. El «siento...» hay que contemplarlo mediante las sensaciones de transición y los grados de intensidad. En tal caso, la diferencia entre nuestra concepción y la de Arieti, sin mermar el respeto que podamos sentir hacia su trabajo, reside en el hecho de que nosotros interpretamos la esquizofrenia en términos de experiencia intensiva.

Pregunta.- *Pero ¿qué significa «inteligibilidad» del discurso esquizofrénico?*

Félix Guattari.- Lo que importa es saber si la coherencia procede de un orden que podríamos llamar de expresión racional, de un orden semántico, o si procede de un orden que llamaríamos maquínico. Después de todo, en el terreno de la representación, nos las arreglamos como podemos, tanto el científico que aspira a reconstruir algo en el orden de la expresión como el esquizofrénico. Pero este último no cuenta con ninguna posibilidad de hacer inteligible lo que intenta reconstruir con medios precarios, con los medios de que dispone. En este sentido, puede decirse que las descripciones que se nos ofrecen en el marco del psicoanálisis, y que nosotros denominamos edípicas, para simplificar, constituyen una representación represiva. Incluso autores importantes, que han llevado muy lejos la exploración de las psicosis o de la infancia y que han reparado a veces en este problema de las transiciones y de las cantidades intensivas, han terminado por describir de nuevo las cosas, en último término, de forma edípica. Alguno de ellos –y estoy hablando de uno de los más importantes– ha llegado a hablar de micro-edipismo, y lo ha hecho tras constatar a nivel funcional, en un caso de psicosis, digamos al nivel de las pulsiones parciales, que existía un paisaje como de El Bosco, compuesto de una infinidad de fragmentos, de pedazos, en donde no había rastro alguno del padre, de la madre ni de la Santísima Trinidad. Esto obliga a que, a este nivel, la representación se aplique literalmente, a partir de una única ideología dominante.

Pregunta.- *Hay alteraciones típicas del lenguaje esquizofrénico. ¿Hay algo semejante en el lenguaje propio de ciertas categorías sociales, por ejemplo militares, políticas, etc.?*

Félix Guattari.- Ciertamente. Se puede incluso hablar de cierta parafrenización del lenguaje militar o, en este momento, del lenguaje de los militantes políticos. Pero habría que generalizar. Categorías sociales como la de los psiquiatras, los psicoanalistas o los investigadores recurren a un lenguaje de clausura de la representación. Y lo hacen hasta tal punto que todo cuanto escapa a la producción de las máquinas deseantes es siempre reducido a síntesis limitativas, excluyentes, mediante el recurso constante a categorías dualistas, con una permanente separación de planos. Es un fenómeno que no se podrá resolver mediante una reforma epistemológica. Todo esto, en efecto, concierne al conjunto de los equilibrios de fuerzas en el terreno mismo de la lucha de clases. Y eso quiere decir que no se adelantará gran cosa llamando la atención a algunos psicoanalistas o a tal o cual investiga-

dor. En la medida en que lo que está en juego no es un orden separado, como sucedería en el caso, supongamos, de un orden pulsional, en la medida en que se trata del propio funcionamiento del conjunto de los mecanismos sociales, tanto en el orden del deseo como en el de las luchas revolucionarias o de las ciencias y la industria, en la medida en que se trata en verdad de todo esto, el sistema en su totalidad tendrá necesidad de reconstruir de nuevo sus modelos, sus castas, sus expresiones estereotipadas. Puede uno preguntarse si acaso las expresiones de los militares, de los políticos, de los científicos, no son en realidad una especie de anti-producción, una suerte de trabajo represivo al nivel de la expresión cuya finalidad es detener la labor de cuestionamiento, esa labor incesante y desbordante que se hunde sencillamente en el movimiento real de las cosas.

Pregunta.- *Nietzsche, Artaud, Van Gogh, Roussel, Campana, ¿qué significa la enfermedad mental en estos casos?*

Gilles Deleuze.- Significa muchas cosas. Jaspers y, en nuestros días, Laing, han dicho cosas muy importantes a este respecto, incluso aunque hasta ahora no se hayan comprendido del todo bien. Han dicho, esencialmente, que en lo que *grosso modo* llamamos locura hay dos aspectos: una abertura, un desgarramiento, una suerte de iluminación súbita, un muro que se atraviesa y, además, una dimensión diferente que podría llamarse hundimiento, desmoronamiento. Sí, una abertura y un hundimiento. Recuerdo una carta de Van Gogh: «Hay que socavar el muro», escribía. Pero derribar el muro es muy difícil y, si se intenta de forma demasiado brutal, a golpes, se cae, se desploma. Por eso añadía Van Gogh: «Hay que hacerlo con una lima, lentamente y con paciencia». Tenemos, pues, la abertura, y además la posibilidad del derrumbamiento. Jaspers, al hablar del proceso esquizofrénico, pone de relieve la coexistencia de los dos elementos: una especie de intrusión, la ocurrencia de algo para lo que no se tiene ni siquiera la expresión, algo formidable, tanto que resulta difícil de decir, tan reprimido por nuestras sociedades que corre el peligro de coincidir –y éste es el segundo elemento– con el hundimiento. Encontramos en este punto al esquizofrénico autista, el que ya no se mueve, que puede estar inmóvil durante años. En el caso de Nietzsche, de Van Gogh, de Artaud, de Roussel, de Campana, etcétera, coexisten sin duda ambos elementos: una abertura fantástica, un agujero en el muro. Van Gogh, Nerval –¡y tantos otros que podríamos citar!– han agujereado el muro del significante, el muro del «Papá-y-Mamá», han ido más allá, y nos hablan con una voz que viene de nuestro futuro. Pero el segundo elemento no deja de estar presente en el proceso, el peligro de hundimiento. Que la abertura o la fisura pueden coincidir con –o

desembocar en– una especie de hundimiento es algo que nadie tiene derecho a tomarse a la ligera. Hay que considerar este peligro como algo fundamental. Las dos cosas van ligadas. No tiene sentido decir que Artaud no era un esquizofrénico. Aún más: es estúpido y vergonzoso. Es obvio que Artaud estaba esquizofrénico. Llevó a cabo la «abertura genial», traspasó el muro pero ¿qué precio tuvo que pagar por ello? El precio de un hundimiento que hay que calificar como esquizofrénico. La abertura y el hundimiento son dos momentos diferentes. Pero sería una irresponsabilidad ignorar el riesgo de hundimiento que existe en tales tentativas. A menos que el riesgo valga la pena.

Pregunta.- *En un hospital psiquiátrico, los internos, desafiando la prohibición del director de la clínica, tienen la costumbre de jugar a las cartas en la habitación de un enfermo que permanece desde hace años en estado de catatonia profunda: como un objeto. Ni una palabra, ni un gesto, ni un movimiento. Un día, mientras los internos están jugando, el enfermo, a quien un enfermero había vuelto la cabeza hacia la ventana, dice de improviso: «¡Ahí está el director!». Vuelve después a su silencio y muere algunos años más tarde, sin volver a hablar. Éste es su mensaje al mundo: «¡Ahí está el director!».*

Deleuze.- Es una bella historia. Si se instaurase un esquizo-análisis –que es lo que desearíamos–, no deberíamos preguntarnos tanto lo que significa la frase «¡Ahí está el director!» como qué es lo que ha sucedido para que el enfermo autista, replegado sobre su cuerpo, haya construido, con la llegada del director, una pequeña máquina que le ha servido, aunque haya sido durante tan poco tiempo.

Guattari.- Me parece que, en esa historia, no es evidente que el enfermo haya visto realmente al director. Para que la historia tuviera más gracia, sería incluso preferible que no lo hubiera visto. El simple hecho de que se haya producido un cambio, una modificación en los hábitos debida a la presencia de los jóvenes internos, la transgresión de las reglas del director a causa del juego podría haber inducido al enfermo a hacer emerger de nuevo la figura jerárquica del director, si queremos enunciar una simple interpretación analítica de la situación. En ese episodio, ello representa una bella ilustración de la transferencia, una traslación de la función analítica. No es un psicoanalista o, no sé, un psico-sociólogo quien interpreta la estructura de la situación; es literalmente un grito, una especie de lapsus lo que interpreta el sentido de la alienación que afecta, no sólo al esquizofrénico, sino a las personas para las cuales es toda una hazaña algo tan simple como jugar a las cartas en presencia de los enfermos.

Pregunta.- *Sí, pero el enfermo es totalmente consciente de sí mismo cuando emite su grito, incluso aunque no haya visto al director en absoluto.*

Guattari.- ¡Consciente de sí mismo! No estoy seguro. Podría haber visto pasar un gato u otra cosa. Es corriente, en la práctica de la terapia institucional, que el esquizofrénico más perdido en sí mismo cuente de improviso las más increíbles historias sobre la vida privada de los demás, cosas que no habría llegado a imaginar nadie que no conociese a esas personas, o que diga de la forma más cruda verdades que uno creía muy secretas. No es un misterio. El esquizofrénico tiene acceso a ellas de golpe, está, por así decirlo, directamente enfocado hacia los engranajes que constituyen el grupo en su unidad subjetiva. Se halla, dicho sea entre comillas, en situación de «vidente», en el punto en que los individuos cristalizados en su lógica, en su sintaxis o en sus intereses, están completamente ciegos.

31

¿CUÁLES SON TUS «MÁQUINAS DESEANTES»?*

Los lectores de *Temps Modernes* encontrarán aquí un extraño dossier. Pierre Bénichou expone algunos resultados de su investigación sobre los masoquistas (los «verdaderos» masoquistas, que se hacen infligir tratamientos a menudo graves y sanguinarios). Pero, para esta investigación, no se ha dirigido a ellos, no les ha hecho hablar. Lo habrían hecho de buena gana, pero, al hablar, habrían entrado en un circuito preformado, prefabricado: el de sus mitos y fantasías, e incluso el de un psicoanálisis del cual todo el mundo tiene hoy una idea más o menos precisa, en el cual cada quien sabe aproximadamente lo que se espera de él, y responde «Edipo» o «Papá-y-Mamá» en cuanto se le pregunta. Todo ese mundo de interioridad del que estamos profundamente cansados.

Pierre Bénichou sustituye la trinidad psicoanalítica «padre-madre-yo» por otra muy diferente: «policía-prostituta-cliente». Sería precipitado decir que es la misma. Y, en lugar de un sujeto que habla y de un psicoanalista que escribe periódicamente en publicaciones científicas, el sujeto no habla, no tiene derecho a hablar; solamente escribe, escribe sus deseos y peticiones, desliza una nota o realiza críticas a la última sesión y proyectos para la próxima. En compensación, la prostituta y el policía sí hablan. La investigación de Pierre Bénichou aporta lo que le falta hoy día al psicoanálisis: una nueva relación con el exterior.

Con respecto a la relación psicoanalítica, será lo que se quiera: una inversión, una caricatura, una aproximación extrema. De todas las perversiones, el masoquismo es aquella que adquiere por excelencia la forma del contrato, incluso aunque lo propio de este contrato sea el estar siempre desbordado, desviado por el capricho o por la autoridad suprema de la «Due-

---

* Introducción al texto de Pierre Bénichou «Sainte Jackie, comédienne et bourreau», *Les temps modernes* nº 316, noviembre de 1972, pp. 854-856.

ña» todopoderosa (P.B. levanta acta del pago mensual que da derecho a determinado número de sesiones). Aquí, como en el psicoanálisis, el contrato adquiere una dimensión que no tiene equivalente en otros órdenes: no es posible distinguir entre las partes contratantes y el objeto del contrato. Como dice Pierre Bénichou, «la desviación sexual *propiamente dicha* es el único dominio en el que se instaura una relación directa. La prostituta no se limita a suministrar un objeto, *es* ella misma tal objeto. Materia viva que escucha, responde, registra, interroga y decide, droga que fija ella misma su dosis, ruleta que escoge su número, siempre el de al lado, desde luego. Lo ve todo, lo oye todo... ¿Y no comprende nada? ¡Qué más da!, ella cuenta, sabe de lo que habla, "conoce"». Relación perversa y relación psicoanalítica: ¿cuál de las dos es la desfiguración de la otra?

La psiquiatría fue, durante mucho tiempo, una disciplina normativa que hablaba en nombre de la razón, de la autoridad y del derecho, en una doble relación con los manicomios y los tribunales. Después vino el psicoanálisis como disciplina interpretativa: locura, perversión, neurosis, se investigaba qué era lo que «aquello quería decir» desde su interior. Hoy reclamamos el derecho de un nuevo funcionalismo: no ya qué quiere decir, sino cómo opera, cómo funciona. Como si el deseo no quisiera decir nada, como si fuera sólo una composición de pequeñas máquinas, *máquinas deseantes*, siempre en una relación peculiar con las grandes máquinas sociales y las máquinas técnicas. ¿Cuáles son tus máquinas deseantes? En un texto tan difícil como hermoso, Marx invocaba la necesidad de pensar la sexualidad humana no ya como una relación entre dos sexos humanos, el masculino y el femenino, sino como una relación «entre el sexo humano y el sexo no humano».[a] No pensaba, evidentemente, en los animales, sino en lo que de no humano hay en la sexualidad humana: las máquinas del deseo. Quizá el psicoanálisis se haya quedado en una imagen antropomórfica de la sexualidad, incluso en su concepto de la fantasía y del sueño. Un estudio ejemplar, como el de Pierre Bénichou, al presentar las máquinas masoquistas reales (también hay máquinas paranoicas y máquinas esquizofrénicas reales) señala la vía de un funcionalismo o de un análisis del «sexo no humano» del hombre.

---

[a] K. Marx, *Critique de la philosophie de l'État de Hegel*, en *Oeuvres complètes*, IV, Gallimard, París, col. Bibliothéque de la Pléiade, pp. 182-184 (trad. cast. *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, reed. en Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, [*N. del T.*]).

32

SOBRE LAS CARTAS DE H.M.*

Las cárceles están en su mayoría llenas de «pequeños delincuentes» jóvenes, con o sin empleo, parados, marginados de todas clases. Como reconocen en privado muchos magistrados, no pintan nada en la cárcel; el informe Arpaillanges,[a] que se ha mantenido en secreto, lo confirma. Un experto se atrevió a decir a H.M.: «La cárcel no es la solución a su problema». Habría que preguntarle a este experto para quién y para qué problema la cárcel sí es una «solución». Mediante un sistema muy preciso de policía, antecedentes penales y control que les hurta toda posibilidad de escapar a las consecuencias de una primera condena, estos jóvenes se ven conducidos a volver a la cárcel muy poco después de haber salido de ella. Sus condenas se suceden, y se les cuelga la etiqueta de «irrecuperables».

Actualmente, para estos jóvenes, existe una frontera muy delgada entre una tentación de suicidio permanente y el alumbramiento de una cierta forma de conciencia política que se desarrolla en la misma cárcel. No se trata de culpar a la sociedad de forma indeterminada, ni a la fatalidad, ni siquiera de hacer propósito de enmienda, sino de llevar a cabo en vivo el análisis de los mecanismos personificados que les empujan al correccional, al hospital, al cuartel, a la cárcel. Nacida de la soledad, la necesidad de escribir a sus parientes y amigos alimenta esta reflexión política

---

* *Suicides dans les prisons en 1972* (Suicidios en las cárceles en 1972), Gallimard, París, col. Intolérable, 1973, pp. 38-40. Este texto –sin firma, de acuerdo con las normas del GIP– fue escrito junto con Daniel Defert, sociólogo, compañero de Michel Foucault y co-fundador del GIP. Véase la nota de presentación del texto nº 25.

[a] Pierre Arpaillanges, Director de Asuntos Criminales y de Indultos del Ministerio de Justicia desde la toma de posesión de Pleven en junio de 1969, elaboró en junio de 1972 un informe muy crítico sobre el funcionamiento del sistema penitenciario (disfunción de las cárceles, superpoblación, etcétera). Mantenido aún en secreto cuando Deleuze y Defert escribieron este texto, el Ministerio lo haría público en junio de 1973.

de nuevo género en la que tienden a disolverse las distinciones tradicionales entre lo público y lo privado, entre lo sexual y lo social, entre las reivindicaciones colectivas y el modo de vida personal. En muchas cartas de H.M., la escritura cambia progresivamente en virtud del Mandrax, «Mandrax el Magnífico», dando testimonio de las personalidades complementarias o contrarias que se agitan en el interior del recluso, y que participan del mismo «esfuerzo de reflexión». Ha ganado el suicida, pero podría haber sucedido de otro modo si la medicina penitenciaria fuera algo más que una continuación de la vigilancia policial. Esta correspondencia es ejemplar porque, a través de sus cualidades anímicas y su pensamiento, nos dice en qué piensa exactamente un preso, que no es aquello que solemos creer.

Estas cartas insisten en todo tipo de cosas que constituyen una obsesión: escríbeme, si supieras lo que significa para mí una palabra..., pon un sello de treinta francos, no vale la pena malgastar nuestra pasta dándosela a Correos y Telégrafos, escribo como un cerdo, con la mano mala, se me ha roto la escayola y no me la han vuelto a poner, «acaso son las gentes de bien las que me han hecho más daño», Mandrax, voy a delirar... FREEDOM, traedme libros, *antipsiquiatría*, el *Genet* de Sartre... Estas cartas hablan de todo tipo de deseos de escapar y de vivir. No es una evasión imposible, sino deseo de huir de las redes de la policía que le han llevado a la cárcel. Escapar a la India, adonde quería viajar antes de su última detención. Una fuga espiritual al estilo de Krishna. O, en la misma cárcel, escapar de su lugar, escaparse de sí mismo destruyendo algunos de los personajes que le habitan, huir al modo de los esquizofrénicos o de la antipsiquiatría. Fugas al estilo de Genet, en las que se trata de «mantenerse *cool*» con respecto al sentimiento de persecución que siente crecer en su interior, y que sabe bien que ha sido provocado por persecuciones totalmente reales. Fugas comunitarias, en las que la «comunidad» se opone a las «micro-sociedades *hippies* que no hacen más que imitar a nuestra sociedad fascista». O también fugas activas, en sentido político, al estilo de Jackson,[b] en las que en la propia fuga se buscan armas, se ataca: «No tengo abogado y no sé si tomaré uno, porque no quiero un abogado para que vaya a llorar y a pedir clemencia a la justicia. Querría un abogado que fuera a clamar y a vociferar [...]»; «He llegado al final de la angustia, no pediré indulgencia al tribunal, sino que gritaré la injusticia, proclama-

[b] George Jackson fue un militante negro estadounidense, recluido en las cárceles de San Quintín y Soledad, donde fue asesinado el 21 de agosto de 1971. Deleuze colaboró, con algunos miembros del GIP, en un número especial sobre *El asesinato de George Jackson*, Gallimard, París, col. Intolérable, 1971.

ré la corrupción de la policía [...] te dejo porque el delirio me acecha, y pueden utilizar mis cartas para hundirme [...]». Y, cuando no queda otra posibilidad, escaparse matándose, «esperaré hasta el juicio a no ser que la vida se me haga demasiado insoportable y decida no esperar ya nada de nada. Es algo que vislumbro todos los días, pero morir es tan difícil como vivir. Bueno, voy a acostarme y a seguir leyendo mi libro de Laing porque, decididamente, hoy no estoy de humor» (la víspera del suicidio). He aquí la ocasión para que el director y los vigilantes digan: chantaje, malas lecturas y estimulantes.

H.M. era homosexual. Hay gente que piensa que un homosexual tiene en la cárcel una situación más cómoda que otros, puesto que allí todo el mundo se hace homosexual. Pero es al revés; la cárcel es el último lugar del mundo para ser «naturalmente» homosexual sin verse atrapado en un sistema de humillaciones y de prostitución *que la administración admite voluntariamente para dividir a los reclusos.* H.M., sin embargo, supo hacerse querer por otros reclusos sin ocultar en absoluto su homosexualidad. Y fue precisamente debido al informe de un vigilante, tras un altercado, por lo que H.M. fue enviado a la celda de castigo por un «delito flagrante». Uno se pregunta con qué derecho se permite a la cárcel juzgar y castigar la homosexualidad.

El preso piensa que, verdaderamente, nunca le dejan tranquilo, que le persiguen constantemente y con saña. Hasta la cárcel esconde en su interior otra cárcel más secreta, más grotesca y más dura, la celda de castigo, que la «reforma» Pleven se ha guardado muy mucho de tocar.[c] Tras una condena anterior por intento de robo, y habiendo concluido su reclusión, se le añaden cuarenta y cinco días (por impago de los gastos judiciales) y después, en el momento de la salida, se le vuelve a encarcelar por la denuncia de un matón que, tras haberle molido a golpes, asegura que le ha atacado. O bien, tras haber caído en la droga, y cuando ha empezado un tratamiento de psicoterapia, mientras se encuentra en el hospital por otra razón (hepatitis viral), un provocador le persigue por el hospital, le llama por teléfono, le suplica que le proporcione algunas dosis de opio, no deja de insistir y acaba por entregarle a la policía. Así es como se convierte a un usuario o exusuario de las drogas en un «peligroso traficante», tanto en las estadísticas de la policía como en la prensa reaccionaria al estilo de *L'Aurore.* Detenido, sufre una nueva reclusión preventiva, otra provocación y un «delito flagrante» de homosexualidad le lleva a la celda de castigo, donde se quita la vida. Lo que está en cuestión no es solamente un sistema social en general, con sus exclusiones y sus condenas, sino el conjunto de las provo-

---

[c] Veáse la nota c del texto nº 25.

caciones deliberadas y personificadas mediante las cuales funciona este sistema, mediante las cuales asegura su orden y fabrica sus excluidos y sus condenados, conforme a una política que es la del Poder, la de la policía y la administración. Hay unas cuantas personas que son directa y personalmente responsables de la muerte de este recluso.

33

LO FRÍO Y LO CÁLIDO*

El modelo del pintor es la mercancía. Todo tipo de mercancías: ropa, balnearios, utensilios nupciales, eróticos, alimentos. El pintor está siempre presente, como una silueta en negro: tiene aspecto de estar mirando. El pintor y el amor, el pintor y la muerte, el pintor y la alimentación, el pintor y el automóvil; pero, de un modelo a otro, el modelo único que todo lo mide es la Mercancía, que circula con el pintor. Los cuadros, construidos cada uno de ellos en un color dominante, forman una serie. Podemos considerar que la serie comienza con el cuadro *Rouge de cadmium* y termina con *Vert Véronèse*, que representa el mismo cuadro, pero en esta ocasión expuesto por el marchante, con el pintor y su cuadro convertidos ellos mismos en mercancías. Pero también podemos imaginar otros comienzos y otros finales. De un cuadro a otro, en todo caso, asistimos a un trayecto que no es solamente el del pintor por las tiendas, sino la circulación del valor de cambio, un viaje que es el de los colores, y en cada cuadro un viaje, una circulación de tonos.

Nada es neutro ni pasivo. Sin embargo, el pintor no quiere decir nada, ni aprobación ni cólera. Los colores no quieren decir nada: el verde no es la esperanza ni el amarillo la tristeza ni el rojo la alegría. Sólo lo cálido y lo frío, calor y frío. De lo material en el arte: Fromanger pinta, es decir, hace funcionar un cuadro. Cuadro-máquina de un artista-mecánico. ¿El artista como mecánico de una civilización? ¿Cómo hace funcionar el cuadro?

El pintor, acompañado por un fotógrafo de prensa, empieza por localizar los espacios: la calle, una tienda, personas. No se trata de captar una at-

---

* En *Fromanger, le peintre et le modèle*, Baudad Alvarez, París, 1973 (catálogo de la exposición). Gérard Fromanger, nacido en 1939, se hizo notar en Mayo del 68 al exponer grandes esferas de plástico en las calles de París, pero el texto de Deleuze se refiere a las composiciones monocromas a las que se dedicó Fromanger a principios de la década de 1970.

mósfera, más bien una inminencia siempre suspendida, la posibilidad uniforme que surge en cualquier parte de algo así como un nuevo asesinato de Kennedy, en un sistema de indiferencias por el que circula el valor de cambio. El fotógrafo toma varios clichés sin color, y el pintor escogerá los que le convengan. Elige la fotografía de acuerdo con otra elección, la de un color dominante tal y como sale del tubo (las dos elecciones se confirman mutuamente). El pintor proyecta la foto sobre la tela, y pinta la foto proyectada. De forma análoga a ciertas técnicas de tapicería. El pintor pinta *en la oscuridad* durante horas. Su actividad nocturna revela una verdad eterna de la pintura: que nunca se pinta sobre la superficie en blanco del lienzo para reproducir un objeto que funciona como modelo, sino que los pintores siempre pintan sobre una imagen, sobre un simulacro, la sombra de un objeto, para producir una tela cuyo propio funcionamiento invierta la relación entre el modelo y la copia, lo que hace que ya no haya ni copia *ni modelo*. Elevar a la copia, y a la copia de la copia, hasta el punto en que se invierta a sí misma y produzca el modelo: Pop Art, o pintura para un «plus de realidad».

Así que el pintor usa el color elegido, que sale del tubo, y que mezcla únicamente con blanco de zinc. Este color puede ser, con respecto a la foto, cálido como el *Rouge Chine vermillonné* o el *Violet de Bayeux*, o frío como el *Vert Aubusson* o el *Violet d'Egypte*. Comienza por las zonas más claras (donde hay mayor mezcla de blanco), construyendo el cuadro como un ascenso que se prohíbe tanto la vuelta atrás como las manchas o las degradaciones. Una serie ascendente irreversible hecha de colores lisos, que progresa hacia el color puro que brota del tubo o que regresa hacia él, como si el cuadro fuera a entrar él mismo en el tubo.

Pero éste no es, todavía, el modo en que funciona el cuadro. Pues la frialdad o la calidez de un color definen únicamente un potencial, que sólo se realiza en el conjunto de sus relaciones con los demás colores. Por ejemplo, hay un segundo color que afecta a un elemento concreto de la foto, un personaje que pasa: no es solamente más claro o más oscuro que el color dominante, sino cálido o frío en sí mismo, pudiendo avivar o enfriar el color dominante. Empieza a establecerse un circuito de intercambio o de comunicación en el cuadro, y de un cuadro a otro. Sea el *Violet de Bayeux*, con una gama ascendente de calidez: un hombrecillo, en la parte de atrás, constituido en un verde frío, aviva por oposición el violeta potencialmente cálido. Eso no basta para transmitir la vida. Un hombre amarillo y cálido, en la parte de delante, induce o re-induce el violeta, actualizándolo por mediación del verde y por encima de él. Pero el frío verde se encuentra entonces aislado, fuera del circuito, como si hubiese agotado su función de una sola vez. Hay que sostenerlo, reintroducirlo en el cuadro, reanimarlo o reacti-

varlo en el conjunto del cuadro, mediante un tercer personaje en azul frío detrás del amarillo. Hay otros casos en los cuales estos colores secundarios y circulatorios se agrupan en un solo personaje, dividiéndolo en intervalos o en arcos. Otras veces la fotografía manifiesta cierta resistencia a transformarse en cuadro vivo y deja un residuo, como en *Violet de Bayueux*, en el que un último personaje del grupo delantero queda indeterminado. Se trata mediante el negro, como un doble potencial que se actualiza en un sentido *y* en el contrario, o que puede «inclinarse» hacia el azul frío tanto como hacia el violeta cálido. El residuo está reinyectado en el cuadro, pero el cuadro funciona a partir del resto de la foto tanto como la propia foto a partir de los colores constitutivos del cuadro.

Y hemos de considerar también otro elemento, presente desde el principio en todos los cuadros, y que salta de un cuadro a otro: el pintor en negro, en primer plano. El pintor que pinta en la oscuridad está él mismo pintado de negro: silueta maciza, arco sobresaliente, mentón duro y pesado, cabellos-jarcias, observando las mercancías. Espera. Pero el negro no existe, el pintor negro no existe. El negro no es ni siquiera un potencial como un color cálido o frío. Es un potencial de segundo grado, porque es lo uno y lo otro, color frío que tiende al azul y color cálido que tiende al rojo. Este negro que está presente con tanta fuerza carece de existencia pero desempeña una función primordial en el cuadro: cálido o frío, es el inverso del color dominante, o incluso idéntico a ese color, por ejemplo para avivar lo frío. Sea el cuadro *Vert Aubusson*: el pintor negro mira con cariño a la maniquí sentada, una mujer en un verde frío mortal. Es bella en su muerte. Pero para animar esta muerte hay que extraer algo del amarillo implícito en el verde, y para ello hay que insistir en el azul como complementario del amarillo, enfriando al pintor negro para caldear el verde mortal. (Véase también el modo en que, en *Rouge de cadmium claire*, se dota discretamente a los maniquís de los jóvenes casados de cabezas de muerto, y el modo en que, en *Violet de Mars*, los porta-jerseys muertos son elegantes vampiros que mantienen una relación variable con la silueta negra.) En suma, el pintor en negro desempeña en la tela dos funciones, en dos circuitos: es la silueta paranoica, inmóvil y pesada que fija la mercancía en la misma medida en que queda fijado por ella; pero también es una sombra esquizofrénica móvil en desplazamiento perpetuo con respecto a sí mismo que recorre toda la escala de lo frío a lo cálido, avivando lo frío y enfriando lo cálido, en un viaje incesante desde su lugar.

El cuadro, la serie de los cuadros, no quiere decir nada, pero funciona. Funciona al menos con estos cuatro elementos (aunque hay muchos otros): la gama ascendente irreversible del color dominante que traza en el cuadro todo un sistema de *conexiones* señaladas por los puntos blancos; la red de

colores secundarios, que constituye por el contrario las *disyunciones* de lo frío y lo cálido, todo un juego reversible de transformaciones, de reacciones, de inversiones, de inducciones, calentamientos y enfriamientos; la gran *conjunción* del pintor en negro, que incluye en sí mismo lo disjunto y distribuye las conexiones; y, cuando es preciso, el *residuo* de foto que reinyecta en el cuadro lo que escapa de él. Circulación de una extraña clase de vida, fuerza vital.

Porque hay dos circuitos coexistentes, complicados el uno en el otro. El circuito de la foto, o de las fotos, que actúa aquí como soporte de la mercancía, circulación del valor de cambio, y cuya importancia es la movilización de lo indiferente. La indiferencia de los tres planos del cuadro: indiferencia de la mercancía en segundo plano, equivalencia del amor, de la muerte o del alimento, del desnudo y el vestido, de la naturaleza muerta y de la máquina; indiferencia de los transeúntes, inmóviles o huidizos, como el hombre azul y la mujer verde de *Violet de Mars*, o como el hombre que pasa comiendo ante los desposados; indiferencia del pintor en negro en primer plano, con su equivalencia indiferente a toda mercancía y a cualquier transeúnte. Pero quizá este circuito de las indiferencias respectivas, reflejadas unas en las otras, intercambiables entre ellas, introduce una constatación: la impresión de que algo no encaja, de que hay algo que rompe ese equilibrio aparente en el cual cada uno desempeña su función propia en la profundidad compartimentada del cuadro, la mercancía con la mercancía, los hombres con los hombres, el pintor con el pintor. Circuito mortífero en el que cada cual avanza hacia su propia tumba, en la que ya se encuentra. Pero en ese punto de ruptura, siempre presente, se engancha el otro circuito, haciéndose con todo el cuadro, reorganizándolo, reuniendo los distintos planos como anillos de una espiral que hace pasar a primer plano lo que estaba en segundo plano, logrando que los elementos reaccionen unos frente a otros en un sistema de inducciones simultáneas: circuito vital, en este caso, con su sol negro, su colorido ascendente, su frialdad y su calidez resplandecientes. Y siempre el circuito de la vida se alimenta del circuito de la muerte, le arrastra consigo para triunfar sobre él.

Es difícil preguntar a un pintor: ¿por qué pintas? La pregunta carece de sentido. Más bien: ¿cómo pintas? ¿cómo funciona el cuadro y, a la vez, qué es lo que quieres al pintar? Supongamos que Fromanger respondiese: yo pinto en negro, y lo que quiero es la frialdad y el calor, y lo quiero en colores, a través de los colores. También un cocinero o un drogadicto pueden querer lo frío y lo caliente. *Hot* y *cool*, eso es lo que hemos de pedirle a un color tanto como a otras cosas (a la escritura, a la danza y a la música, a los *media*). Y, al revés, de un color se pueden obtener otras cosas, pero no es fácil. Obtener, extraer significa ya que la operación no se realiza por sí

sola. Como nos ha mostrado McLuhan,[a] cuando el medio es cálido, nada circula ni se comunica si no es mediante lo frío, que gobierna toda participación activa, la del pintor y su modelo, la del espectador y el pintor, la del modelo y la copia. Lo que cuenta son las constantes inversiones de lo *hot* y lo *cool*, por las que lo cálido refresca lo frío y lo frío aviva lo cálido: como calentar un horno a base de bolas de nieve.

¿Qué hay de revolucionario en esta pintura? Quizá sea la ausencia radical de amargura y de tragedia o angustia, de toda esa jodienda de los falsos grandes pintores a quienes se considera testigos de su época. Todas esas fantasías sádicas y fascistas que hacen pasar a un pintor por agudo crítico del mundo moderno, cuando no hace otra cosa que regodearse en sus propios resentimientos, en sus propias complacencias y en las de sus clientes. Aunque sea abstracto, no es menos sucio ni menos triste y repugnante. El guarda forestal le dijo al pintor: «Todos estos tubos y estas vibraciones de chapa ondulada son idioteces bastante sentimentales; muestran una gran compasión por sí mismo y una enorme vanidad neurótica». Fromanger hace todo lo contrario: algo vital y poderoso. Quizá por ello no es muy apreciado por el mercado ni por los estetas. Sus cuadros están llenos de vitrinas, y pone siempre su silueta: a pesar de ello, no son espejo para nadie. Van contra la fantasía que mortifica la vida, que la dirige hacia la muerte, hacia el pasado, incluso cuando actúa al estilo moderno; se trata de contraponer a la fantasía un proceso vital siempre conquistado a la muerte, arrancado al pasado. Fromanger conoce el carácter nocivo de su modelo, la astucia de la mercancía, la idiotez ocasional de un transeúnte, el odio que puede rodear a un pintor cuando mantiene actividades políticas, el odio que él mismo puede llegar a sentir. Pero con esta nocividad, esta astucia o esta deformidad él no construye espejos narcisistas para una hipócrita reconciliación generalizada, hechos de inmensa compasión por uno mismo y por el mundo. De lo feo, de lo repugnante, odioso y detestable, sabe extraer el frío y el calor que constituyen una vida para el futuro. Podríamos imaginar una revolución fría capaz de reavivar el mundo escaldado de nuestros días. Hiper-realismo, ¿por qué no?, siempre que se trate de extraer de lo real apagado y opresivo un «plus de realidad» para la alegría, para la detonación, para la revolución. Fromanger ama a la mujer mercancía, verde mortal, a quien da vida azulando el negro del pintor. Quizá también a la gruesa dama violeta que atiende oscuramente a quién sabe qué clientes. Ama todo cuanto pinta. Ello no supone abstracción alguna, ni tampoco consentimiento,

---

[a] M. McLuhan, *Pour comprendre les médias*, Mame-Seuil, París, 1968, pp. 39-50 (trad. cast. *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano*, reed. Paidós, Barcelona 1996, *N. del T*).

sino extracción o fuerza extractiva. Es sorprendente descubrir hasta qué punto un revolucionario no actúa más que en función de aquello que ama *del* mundo mismo que quiere destruir. No hay revolucionario triste, y no hay pintores estética y políticamente revolucionarios que no sean alegres. Fromanger hace y experimenta aquello que decía Lawrence: «Para mí, o hay alegría en un cuadro, o no es un cuadro en absoluto. Los cuadros más sombríos de Piero della Francesca, de Sodoma o de Goya, expresan siempre esa alegría indescriptible que acompaña a la verdadera pintura. Los críticos modernos hablan mucho de lo feo, pero yo no he visto nunca un cuadro de verdad que me haya parecido feo. El tema puede ser feo, puede tener cualidades terribles, desesperantes, casi repulsivas, como en El Greco. Pero todo ello queda extrañamente barrido por el goce del cuadro. Ningún artista, ni siquiera el más desesperado, ha pintado un solo cuadro sin experimentar esa extraña alegría que procura la creación de la imagen»,[b] es decir, la transformación de la imagen en el cuadro, el cambio que el cuadro produce en la imagen.

[b] D. H. Lawrence, *Eros et les chiens*, Christian Bourgois, París, 1969, p. 195.

34

PENSAMIENTO NÓMADA*

Si nos preguntamos qué es o en qué se ha convertido Nietzsche hoy, sabemos bien en qué dirección hemos de buscar. Hay que mirar hacia los jóvenes que están leyendo a Nietzsche, descubriendo a Nietzsche. Nosotros, la mayor parte de los presentes, somos ya demasiado viejos. ¿Qué es lo que un joven descubre hoy en Nietzsche, que no es seguramente lo mismo que descubrió mi generación, como eso no era ya lo mismo que habían descubierto las generaciones anteriores? ¿Por qué los músicos jóvenes sienten hoy que Nietzsche tiene que ver con lo que hacen, aunque no hagan en absoluto una música nietzscheana, por qué los pintores jóvenes, los cineastas jóvenes se sienten atraídos por Nietzsche? ¿Qué está pasando, es decir, cómo están recibiendo a Nietzsche? Todo lo que en rigor podemos explicar desde fuera es el modo en que Nietzsche siempre reclamó, para sí mismo tanto como para sus lectores contemporáneos y futuros, cierto derecho al contrasentido. Da igual qué derecho, por otra parte, puesto que posee reglas secretas, pero en todo caso cierto derecho al contrasentido, del que hablaré enseguida, y que hace que no venga al caso comentar a Nietzsche como se comenta a Descartes o a Hegel. Me pregunto: ¿quién es, hoy, el joven nietzscheano? ¿El que prepara un trabajo sobre Nietzsche? Quizá. ¿O es más bien aquel que, poco importa si voluntaria o involuntariamente, produce enunciados singularmente nietzscheanos en el curso de una acción, de una pasión o de una experiencia? Hasta donde yo sé, uno de los textos recientes más hermosos, y uno de los más profundamente nietzscheanos, es el que ha escrito Richard Deshayes, *Vivir es sobrevivir*, un

* En *Nietzsche aujourd'hui?*, Tomo I: *Intensités*, UGE 10/18, París, 1973, pp. 159-174 y discusión (no se reproducen más que las preguntas dirigidas a Deleuze), pp. 185-187 y 189-190. El coloquio *Nietzsche aujourd'hui?* se desarrolló en julio de 1972 en el Centro cultural internacional de Cerisy-la-Salle.

poco antes de ser alcanzado por una granada en una manifestación.[a] Quizá una cosa no excluye la otra. Acaso sea posible escribir sobre Nietzsche y además producir enunciados nietzscheanos en el curso de la experiencia.

Somos conscientes de los riesgos que nos acechan en esta pregunta: ¿qué es Nietzsche hoy? Riesgo de demagogia («Los jóvenes están con nosotros...»). Riesgo de paternalismo (consejos a un joven lector de Nietzsche). Y, sobre todo, el riesgo de una abominable síntesis. En el origen de nuestra cultura moderna está la trinidad Nietzsche, Freud, Marx. Da igual si todo el mundo se ha deshecho de ella de antemano. Puede que Marx y Freud sean el amanecer de nuestra cultura, pero Nietzsche es algo completamente distinto, es el amanecer de una contra-cultura. Es evidente que la sociedad moderna no funciona mediante códigos. Es una sociedad que funciona a partir de otras bases. Si consideramos, pues, no tanto a Marx y Freud literalmente, sino aquello en lo que se han convertido el marxismo y el freudismo, vemos que están inmersos en una suerte de intento de recodificación: por parte del Estado, en el caso del marxismo («es el Estado quien te puso enfermo y el Estado es quien te curará», porque ya no será el mismo Estado); por parte de la familia, en el caso del freudismo (la familia te pone enfermo y la familia te cura, porque no es ya la misma familia). Esto es lo que sitúa ciertamente, en el horizonte de nuestra cultura, al marxismo y al psicoanálisis como las dos burocracias fundamentales, una pública y otra privada, cuyo objetivo es realizar mejor o peor una recodificación de lo que no deja de descodificarse en nuestro horizonte. La labor de Nietzsche, en cambio, no es ésa en absoluto. Su problema es otro. A través de todos los códigos del pasado, del presente o del futuro, para él se trata de dejar pasar algo que no se deja y que jamás se dejará codificar. Transmitirlo a un nuevo cuerpo, inventar un cuerpo al que pueda transmitirse y en el que pueda circular: un cuerpo que sería el nuestro, el de la Tierra, el de la escritura...

Sabemos cuáles son los grandes instrumentos de codificación. Las sociedades no cambian tanto, no disponen de infinitos medios de codificación. Conocemos tres medios principales: la ley, el contrato y la institución. Los hallamos bien representados, por ejemplo, en las relaciones que los hombres han mantenido con los libros. Hay libros de la ley, en los cuales la relación del lector con el libro pasa por la ley. Se les llama precisamente códigos en otros lugares, y también libros sagrados. Hay otra clase de libros que tienen que ver con el contrato, con la relación contractual burguesa. Ésta es la base de la literatura laica y de la relación comercial con el libro:

---

[a] Estudiante de enseñanza media de extrema izquierda, herido por la policía durante una manifestación en 1971.

yo te compro, tú me das qué leer; una relación contractual en la cual todo el mundo está atrapado: autor, editor, lector. Y hay, luego, una tercera clase de libros, los libros políticos, preferentemente revolucionarios, que se presentan como libros de instituciones, ya se trate de instituciones presentes o futuras. Y hay toda clase de mezclas: libros contractuales o institucionales que se tratan como libros sagrados..., etcétera Todos los tipos de codificación están tan presentes, tan subyacentes, que los encontramos unos en otros. Tomemos otro ejemplo, el de la locura: los intentos de codificar la locura se han llevado a cabo de las tres formas. Primero, bajo la forma de la ley, es decir, del hospital, del manicomio –la codificación represiva, el encierro, el antiguo encierro que está llamado a convertirse, andando el tiempo, en una última esperanza de salvación, cuando los locos empiecen a decir: «Qué buenos tiempos aquellos en que nos encerraban, porque ahora nos hacen cosas peores»–. Y hay una especie de golpe magistral, que ha sido el del psicoanálisis: se sabía que había quienes escapaban a la relación contractual burguesa tal y como se manifiesta en la medicina, a saber, los locos, ya que no podían ser parte contratante por estar jurídicamente «inhabilitados». La genialidad de Freud consistió en atraer a la relación contractual a una gran parte de los locos, en el sentido más lato del término, los neuróticos, explicando que era posible un contrato especial con ellos (de ahí el abandono de la hipnosis). Fue el primero en introducir en la psiquiatría –y ello ha constituido finalmente la novedad psicoanalítica– la relación contractual burguesa, excluida hasta ese momento. Y después nos encontramos con las tentativas más recientes, en las cuales son evidentes las implicaciones políticas y a veces las ambiciones revolucionarias, las tentativas llamadas institucionales. He ahí el triple medio de codificación: si no es la ley, será la relación contractual, y si no la institución. Y en estos códigos florecen nuestras burocracias.

Ante la forma en que nuestras sociedades se descodifican, en que sus códigos se escapan por todos sus poros, Nietzsche no intenta llevar a cabo una recodificación. Él dice: esto no ha hecho más que empezar, todavía no habéis visto nada («la igualación del hombre europeo es hoy el gran proceso irreversible: habría incluso que acelerarlo»). En cuanto a lo que piensa y escribe, Nietzsche persigue un intento de descodificación, no en el sentido de esa descodificación relativa que consistiría en descifrar los códigos antiguos, presentes o futuros, sino de una descodificación absoluta: transmitir algo que no sea codificable, perturbar todos los códigos. Esto no es fácil, ni siquiera en el nivel de la mera escritura y del lenguaje. Sólo le encuentro parecido con Kafka, con lo que Kafka hace con el alemán en función de la situación lingüística de los judíos de Praga: construye, en alemán, una máquina de guerra contra el alemán; a fuerza de indeterminación

y de sobriedad, transmite bajo el código del alemán algo que nunca se había escuchado. En cuanto a Nietzsche, él se siente polaco frente al alemán. Se sirve del alemán para poner en marcha una máquina de guerra que transmita algo que no se puede codificar en alemán. Eso es el estilo como política. En términos más generales, ¿en qué consiste el esfuerzo de este pensamiento, que pretende transmitir sus flujos por encima de las leyes, recusándolas, por encima de las relaciones contractuales, desmintiéndolas, y por encima de las instituciones, parodiándolas? Vuelvo otra vez al ejemplo del psicoanálisis: ¿por qué una psicoanalista tan original como Melanie Klein permanece aún en el sistema psicoanalítico? Ella misma lo dice a la perfección: los objetos parciales de los que habla, con sus explosiones, sus caudales, etcétera, son fantasías. Los pacientes aportan estados vividos, experimentados intensivamente, y Melanie Klein los traduce como fantasías. Ahí tenemos un contrato, específicamente un contrato: dame tus experiencias vividas, y yo te devolveré fantasías. Y el contrato implica un intercambio de dinero y de palabras. Aún más, un psicoanalista como Winnicott llega auténticamente al límite del análisis porque tiene la impresión de que, a partir de cierto momento, este procedímiento no es conveniente. Hay un momento en el que ya no se trata de traducir, de interpretar, de traducir en fantasías o de interpretar en significados o significantes, no, no es eso. Hay un momento en el que hace falta compartir y meterse en el ajo con el enfermo, hay que participar de su estado. ¿Se trata de una especie de simpatía, o de empatía, de identificación? Como mínimo, es ciertamente más complicado. Lo que sentimos es la necesidad de una relación que ya no sea legal, ni contractual, ni institucional. Y eso es lo que sucede con Nietzsche. Leemos un aforismo o un poema del *Zaratustra.* Material y formalmente, estos textos no se comprenden ni mediante el establecimiento o la aplicación de una ley, ni por la oferta de una relación contractual, ni a través de la instauración de una institución. El único equivalente concebible podría ser «estar en el mismo barco». Algo de Pascal que se vuelve contra el propio Pascal. Estamos embarcados en una especie de balsa de la Medusa, mientras las bombas caen a nuestro alrededor y la nave deriva hacia los glaciales subterráneos, o bien hacia los ríos tórridos, el Orinoco, el Amazonas, y los que van remando no se aprecian entre ellos, se pelean, se devoran. Remar juntos es compartir, compartir algo, más allá de toda ley, de todo contrato, de toda institución. Una deriva, un movimiento a la deriva o una «desterritorialización»: lo digo de manera muy imprecisa, muy confusa, porque se trata de una hipótesis o de una vaga impresión acerca de la originalidad de los textos nietzscheanos. Un nuevo tipo de libro.

¿Cuáles son las características de un aforismo de Nietzsche para que llegue a producir esta impresión? Hay una que Maurice Blanchot ha esclare-

cido particularmente en *El diálogo inconcluso*.[b] Es la relación con el exterior. En efecto, cuando se abre al azar un texto de Nietzsche, se tiene una de las primeras ocasiones de soslayar la interioridad, ya sea la interioridad del alma o de la conciencia o la interioridad de la esencia o del concepto, es decir, aquello que siempre ha constituido el principio de la filosofía. Lo que confiere su estilo a la filosofía es que la relación con lo exterior siempre está mediatizada y disuelta por y en una interioridad. Nietzsche, al contrario, basa su pensamiento y su escritura en una relación inmediata con el afuera. ¿Qué es un cuadro bello o un gran dibujo? Hay un marco. Un aforismo también está enmarcado. Pero ¿a partir de qué momento se convierte en belleza lo que hay en el marco? A partir del momento en que sabemos y sentimos que el movimiento, que la línea enmarcada viene de otra parte, que no comienza en el límite del cuadro. Como en la película de Godard, se pinta el cuadro *con* el muro. Lejos de ser una delimitación de la superficie pictórica, el marco es casi lo contrario, es lo que le pone en relación inmediata con el exterior. Así, conectar el pensamiento con el exterior, eso es lo que, literalmente, nunca han hecho los filósofos, incluso cuando han hablado de política, de paseo o de aire libre. No basta con hablar del aire libre o del exterior para conectar el pensamiento directa e inmediatamente con el exterior.

«[...] Llegan igual que el destino, sin motivo, razón, consideración, pretexto, existen como existe el rayo, demasiado terribles, demasiado súbitos, demasiado convicentes, demasiado *distintos* para ser ni siquiera odiados [...]». Éste es el célebre texto de Nietzsche sobre los fundadores del Estado, «esos artistas con ojos de bronce» (*Genealogía de la moral*, II, 17). ¿O es el de Kafka sobre *La muralla china*? «Es imposible llegar a comprender cómo han llegado hasta la capital, que está tan lejos de la frontera. Sin embargo, aquí están, y cada día parece aumentar su número [...] Es imposible conferenciar con ellos. No conocen nuestra lengua. [...] ¡Hasta sus caballos son carnívoros!».[c] Pues bien: lo que decimos es que estos textos están atravesados por un movimiento que viene del exterior, que no comienza en esa página del libro ni en las precedentes, que no se mantiene en el marco del libro y que es completamente distinto del movimiento imaginario de las representaciones o del movimiento abstracto de los conceptos tal y como éstos tienen lugar habitualmente mediante las palabras o en la mente del lector. Hay

---

[b] M. Blanchot, *L'entretien infini*, Gallimard, París, 1969, pp. 227 ss. (trad. cast. *El diálogo inconcluso*, ed. Monte Avila, Caracas, 1970, [*N. del T.*]).

[c] F. Kafka, *La muraille de Chine et autres récits*, Gallimard, París, 1950, col. Du monde entier, pp. 95-96 (trad. cast. F. Kafka, *Obras completas*, III, dir. J. Jovet, Círculo de Lectores/Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2003, [*N. del T.*]).

algo que se sale del libro, que entra en contacto con un puro exterior. En ello reside, según creo, ese derecho al contrasentido en la obra de Nietzsche. Un aforismo es un juego de fuerzas, un estado de fuerzas siempre exteriores las unas a las otras. Un aforismo no quiere decir nada, no significa nada, no tiene ni significante ni significado. Esas son formas de restaurar la interioridad del texto. Un aforismo es una relación de fuerzas en la que la última, es decir, al mismo tiempo la más reciente, la más actual y provisionalmente la última, es también siempre *la más exterior*. Nietzsche lo plantea claramente: si queréis saber lo que quiero decir, hallad la fuerza que le da sentido, si es preciso un nuevo sentido, a lo que digo. Conectad el texto con esa fuerza. En este sentido, no hay problema alguno de interpretación de Nietzsche, no hay más que problemas de maquinación: maquinar el texto de Nietzsche, buscar la fuerza exterior actual mediante la cual *transmite* algo, una corriente de energía. Es aquí donde nos encontramos con todos los problemas que plantean algunos textos de Nietzsche que tienen resonancias fascistas o antisemitas... Y, tratándose de Nietzsche hoy, hemos de reconocer que Nietzsche ha sustentado y sustenta aún a muchos jóvenes fascistas. Hubo un tiempo en el que era importante mostrar que Nietzsche había sido utilizado, falsificado, deformado completamente por los fascistas. Eso se llevó a cabo en la revista *Acéphale*, con Jean Wahl, Bataille, Klossowski. Pero hoy ya no parece ser ése el problema. No hay que luchar en el terreno de los textos. Y no porque no se pueda luchar en ese dominio, sino porque esta lucha ya no es útil. Se trata más bien de encontrar, de asignar, de alcanzar las fuerzas exteriores que dan a tal o cual frase de Nietzsche un sentido liberador, su sentido de exterioridad. La pregunta por el carácter revolucionario de Nietzsche se plantea en el orden del método: el método nietzscheano es lo que hace que el texto de Nietzsche no sea ya algo acerca de lo cual hayamos de preguntarnos «¿Es fascista? ¿Es burgués? ¿Es revolucionario en sí mismo?», sino un campo de exterioridad en el que combaten las fuerzas fascistas, burguesas y revolucionarias. Planteado así el problema, la respuesta necesariamente conforme al método es ésta: hallad la fuerza revolucionaria (¿quién es el superhombre?) Siempre una apelación a nuevas fuerzas que vienen de fuera y que atraviesan y reformulan el texto nietzscheano en el marco del aforismo. Éste es el contrasentido legítimo: tratar el aforismo como un fenómeno que está a la espera de nuevas fuerzas que vendrán a «subyugarle», a hacerle funcionar o a provocar su estallido.

El aforismo no es solamente una relación con el exterior, sino que su segunda característica es estar en relación con lo intensivo, que es algo muy parecido. Sobre este punto, Klossowski y Lyotard lo han dicho ya todo. Esos *estados vividos* de los que hablaba hace un momento, cuando decía que no

es necesario traducirlos en representaciones o en fantasías, que no hay que someterlos a los códigos de la ley, del contrato o de la institución, que no hay que canjearlos sino, al contrario, hacer de ellos fluidos que nos lleven siempre un poco más lejos, más al exterior, eso es exactamente la intensidad, las intensidades. El estado vivido no es algo subjetivo, o al menos no necesariamente. Tampoco es individual. Es el flujo, y la interrupción del flujo, ya que cada intensidad está necesariamente en relación con otra intensidad cuando pasa algo. Eso es lo que sucede bajo los códigos, lo que escapa de ellos y lo que los códigos quieren traducir, convertir, canjear. Pero Nietzsche, con su escritura de intensidades, nos dice: no cambiéis la intensidad por representaciones. La intensidad no remite a significados, que serían como representaciones de cosas, ni a significantes, que serían como representaciones de palabras. ¿Cuál es entonces su consistencia, como agente y a la vez como objeto de descodificación? Esto es lo más misterioso de Nietzsche. La intensidad tiene que ver con los nombres propios, y éstos no son ni representaciones de cosas (o de personas) ni representaciones de palabras. Colectivos o individuales, los presocráticos, los romanos, los judíos, Jesucristo, el Anticristo, César, Borgia, Zaratustra, todos esos nombres propios que aparecen y reaparecen en los textos de Nietzsche no son significantes ni significados sino designaciones de intensidad en un cuerpo que puede ser el cuerpo de la Tierra, el cuerpo del libro, pero también el cuerpo sufriente de Nietzsche: *yo soy todos los nombres de la historia...* Hay una especie de nomadismo, de desplazamiento perpetuo de las intensidades designadas por los nombres propios, que penetran unas en otras a la vez que son experimentadas por un cuerpo pleno. La intensidad sólo puede vivirse por la relación entre su inscripción móvil en un cuerpo y la exterioridad igualmente móvil de un nombre propio, y por ello el nombre propio es siempre una máscara, la máscara de un agente.

Tercer punto: la relación del aforismo con el humor y la ironía. Quienes leen a Nietzsche sin reírse mucho y con frecuencia, sin sufrir de vez en cuando ataques de risa, es como si no lo hubiesen leído. Y esto no vale sólo para Nietzsche, sino para todos los autores que constituyen ese preciso horizonte de nuestra contra-cultura. Lo que manifiesta nuestra decadencia, nuestra degeneración, es la manera en que tenemos necesidad de recurrir a la angustia, a la soledad, a la culpabilidad, al drama de la comunicación y a todo lo que hay de trágico en la interioridad. Sin embargo, hasta el propio Max Brod nos cuenta que el auditorio no podía evitar partirse de risa mientras Kafka leía *El proceso*. Y es como mínimo difícil leer a Beckett sin reírse, sin ir de un rato de alegría a otro. La risa, y no el significante. Risa, esquizofrénica o revolucionaria, es lo que emana de estos grandes libros, y no la angustia de nuestro narcisismo privado o de los terrores de nuestra

culpabilidad. Podemos llamar a esto «la comicidad de lo sobrehumano» o «el payaso de Dios», pero los grandes libros siempre irradian una indescriptible alegría, aunque hablen de cosas horribles, desesperantes o terroríficas. Todo gran libro opera en sí una transmutación y constituye una salud futura. No es posible dejar de reír mientras se desbaratan los códigos. Al poner el pensamiento en relación con el exterior, surgen momentos de risa dionisíaca, y en eso consiste el pensamiento al aire libre. Nietzsche se encuentra a menudo ante algo que juzga repugnante, innoble, vomitivo. Pero le hace reír. Si es posible, lo exagera. Dice: vayamos más lejos, aún no es lo suficientemente asqueroso; o bien: es admirable lo repulsivo que es, es una maravilla, una obra maestra, una flor venenosa, al fin «el hombre empieza a ponerse interesante». Así es, por ejemplo, como Nietzsche considera y trata la mala conciencia. Pero siempre hay comentadores hegelianos, comentadores de la interioridad, que tienen atrofiado el sentido de la risa, y dicen: he aquí la prueba de que Nietzsche se toma en serio la mala conciencia, hace de ella un momento en el camino de la espiritualidad hacia sí misma. Sobre el modo como Nietzsche concibe la espiritualidad pasan de puntillas, porque huelen el peligro. Vemos, pues, que si Nietzsche da lugar a contrasentidos legítimos, también hay contrasentidos enteramente ilegítimos, los que recurren al espíritu de la seriedad, de la gravedad, al mono de Zaratustra, es decir, al culto a la interioridad. La risa de Nietzsche remite siempre al movimiento exterior de los humores y las ironías, y este movimiento es el de las intensidades, el de las cantidades intensivas que han expuesto Klossowski y Lyotard: juego de altas y bajas intensidades, o bien una intensidad baja que puede socavar la más alta e incluso igualarla, y también al contrario. Este juego de las escalas intensivas es lo que gobierna los vuelos de la ironía y los descensos del humor de Nietzsche, desplegándose como consistencia o cualidad de vivencia en su relación con el exterior. Un aforismo es una materia pura hecha de risa y alegría. Si somos incapaces de encontrar en un aforismo algo que nos haga reír, esa distribución de humor e ironía y ese reparto de intensidades, entonces no hemos entendido nada.

Y aún queda un último punto. Volviendo al gran texto de *La genealogía* sobre el Estado y los fundadores de imperios: «Llegan igual que el destino, sin motivo, razón», etcétera[d] Podemos reconocer en él a los llamados «hombres de la producción asiática». Basándose en las comunidades rurales primitivas, el déspota construye su máquina imperial que todo lo sobrecodifica con la burocracia y la administración que organiza las grandes obras y se apropia del excedente («en poco tiempo surge, allí donde aparecen, algo nuevo, una concreción de dominio *dotada de vida*, en la que partes y fun-

[d] *La genealogía de la moral*, II, § 17.

ciones han sido delimitadas y puestas en conexión, en la que no tiene sitio absolutamente nada a lo cual no se le haya dado antes un «sentido» en orden al todo»). Pero también podemos preguntarnos si este texto no reúne dos fuerzas que pueden distinguirse en otro sentido –y que Kafka, por su parte, distinguía y hasta oponía en *La muralla china*–. Cuando se investiga el modo en que las comunidades primitivas segmentarias han sido sustituidas por otras formaciones de soberanía, cuestión que Nietzsche plantea en la segunda disertación de *La genealogía*, vemos que se producen dos fenómenos estrictamente correlativos, pero del todo diferentes. Es verdad que, en el centro, las comunidades rurales quedan atrapadas y regladas en la máquina burocrática del déspota, con sus escribas, sus sacerdotes, sus funcionarios; pero, en la periferia, las comunidades emprenden una especie de aventura, con otra clase de unidad, nomádica en este caso, en una máquina de guerra nómada, y se descodifican en lugar de dejarse sobrecodificar. Hay grupos enteros que se escapan, que se nomadizan: no como si retornasen a un estadio anterior, sino como si emprendiesen una aventura que afecta a los grupos sedentarios, la llamada del exterior, el movimiento. El nómada, con su máquina de guerra, se opone al déspota con su máquina administrativa; la unidad nomádica extrínseca se opone a la unidad despótica intrínseca. Y, a pesar de todo, son fenómenos tan correlativos y compenetrados que el problema del déspota será cómo integrar, cómo interiorizar la máquina de guerra nómada, y el del nómada cómo inventar una administración del imperio conquistado. En el mismo punto en el que se confunden, no dejan de oponerse.

El discurso filosófico nació de la unidad imperial, a través de muchos avatares, los mismos que conducen desde las formaciones imperiales hasta la ciudad griega. E incluso en la ciudad griega el discurso filosófico mantiene una relación esencial con el déspota o con su sombra, con el imperialismo, con la administración de las cosas y de las personas (se encuentran todo tipo de pruebas de ello en el libro de Léo Strauss y Kojève sobre la tiranía).[c] El discurso filosófico siempre ha permanecido en una relación esencial con la ley, la institución y el contrato que constituyen el problema del Soberano, y que atraviesan la historia sedentaria que va de las formaciones despóticas hasta las democráticas. El «significante» es en verdad el último avatar filosófico del déspota. Si Nietzsche se separa de la filosofía es quizá porque es el primero que concibe otro tipo de discurso a modo de contra-filosofía. Es decir, un discurso ante todo nómada, cuyos enunciados no serían productos de una máquina racional administrativa, con los filósofos como bu-

[c] L. Strauss, *De la tyrannie*, seguido de *Tyrannie et sagesse* de Kojève, reed. Gallimard, París, 1997.

rócratas de la razón pura, sino de una máquina de guerra móvil. Acaso sea éste el sentido en el que Nietzsche anuncia que con él comienza una nueva política (lo que Klossowski ha llamado el complot contra la propia clase). Sabemos bien que, en nuestros regímenes, los nómadas no tienen cabida: no se escatiman medios para regularlos, y apenas consiguen sobrevivir. Nietzsche vivió como uno de esos nómadas reducidos a no ser más que su sombra, de pensión en pensión. Pero, por otra parte, el nómada no es necesariamente alguien que se mueve: hay viajes imóviles, viajes en intensidad, y hasta históricamente los nómadas no se mueven como emigrantes sino que son, al revés, los que no se mueven, los que se nomadizan para quedarse en el mismo sitio y escapar a los códigos. Sabemos que el problema revolucionario, hoy, consiste en hallar una unidad de las luchas puntuales que no reconstruya la organización despótica o burocrática del partido o del aparato de Estado: una máquina de guerra que no remitiría a un aparato de Estado, una unidad nomádica en relación con el Afuera, que no se sometería a la unidad despótica interna. Esto es quizá lo más profundo de Nietzsche, la medida de su ruptura con la filosofía tal y como aparece en el aforismo: haber hecho del pensamiento una máquina de guerra, una potencia nómada. E incluso aunque el viaje sea inmóvil, aunque se haga sin moverse del lugar, aunque sea imperceptible, inesperado, subterráneo, hemos de preguntar: ¿quiénes son hoy los nómadas? ¿Quiénes son hoy nuestros verdaderos nietzscheanos?

Debate

André Flécheux.- Lo que me gustaría saber es cómo piensa Deleuze evitar la deconstrucción, es decir, cómo puede conformarse con una lectura monádica de cada aforismo, a partir de lo empírico y de lo exterior, porque esto me parece, desde un punto de vista heideggeriano, extremadamente sospechoso. Me pregunto si el problema de la «anterioridad» que constituye la lengua, la organización establecida, lo que usted llama «el déspota», permite comprender la escritura de Nietzsche como una especie de lectura errática que procedería en cuanto tal de una escritura errática, cuando Nietzsche se aplica a sí mismo una autocrítica y teniendo en cuenta que las actuales ediciones nos lo descubren como un excepcional trabajador del estilo para quien, en consecuencia, cada aforismo no es un sistema cerrado, sino que lleva implícita toda una estructura de referencias. El estatuto de un afuera sin deconstrucción, en su pensamiento, coincide con el de lo energético en Lyotard.

Una segunda pregunta, que se articula con la primera: en una época en la que la organización errática, capitalista, llámela usted como quiera, lan-

za un desafío que es, finalmente, lo que Heidegger llama el establecimiento de la técnica, ¿piensa usted, fuera de bromas, que el nomadismo, como usted lo describe, es una respuesta seria?

Gilles Deleuze.- Si le he comprendido bien, dice usted que, desde un punto de vista heideggeriano, yo soy sospechoso. Me congratula saberlo. En cuanto al método de deconstrucción de los textos, entiendo perfectamente de qué se trata, y siento gran admiración por él, pero no tiene nada que ver con el mío. Yo no me presento en absoluto como un comentador de textos. Para mí, un texto no es más que un pequeño engranaje de una práctica extratextual. No se trata de comentar el texto mediante un método de deconstrucción, o mediante un método de práctica textual, o mediante otros métodos. Se trata de averiguar para qué sirve en la práctica extratextual que prolonga el texto. Me pregunta usted si creo en la respuesta de los nómadas. Sí, creo en ella. Gengis Kahn no fue un cualquiera. ¿Resurgirá del pasado? No lo sé. Si lo hace, en todo caso, será bajo una forma distinta. Igual que el déspota interioriza la máquina de guerra nómada, la sociedad capitalista interioriza constantemente una máquina de guerra revolucionaria. Los nuevos nómadas ya no se constituyen en la periferia (porque ya no hay periferia); lo que me preguntaba era de qué nómadas –aunque sean inmóviles– es capaz nuestra sociedad.

André Flécheux.- Sí, pero usted ha excluido, en su exposición, lo que llamaba «la interioridad»...

Gilles Deleuze.- Eso es un juego de palabras con el término «interioridad»...

André Flécheux.- ¿El viaje interior?

Gilles Deleuze.- He dicho «viaje inmóvil». No es lo mismo que un viaje interior, es un viaje por el cuerpo, si es preciso por cuerpos colectivos.

Mieke Taat.- Si le he comprendido bien, Deleuze, usted opone la risa, el humor y la ironía a la mala conciencia. ¿Estaría usted de acuerdo en que la risa de Kafka, de Beckett o de Nietzsche no excluye el llanto por estos escritores, siempre que las lágrimas no surjan de una fuente interior o interiorizada, sino simplemente de una producción de flujos en la superficie del cuerpo?

Gilles Deleuze.- Probablemente está usted en lo cierto.

Mieke Taat.- Tengo otra pregunta. Cuando usted contrapone el humor y la ironía a la mala conciencia, no distingue una cosa de otra, como hacía en *Lógica del sentido*, donde el uno pertenecía a la superficie y el otro a la profundidad. ¿No teme usted que la ironía esté peligrosamente cercana a la mala conciencia?

Gilles Deleuze.- He cambiado de opinión. La oposición profundidad-superficie ya no me satisface. Lo que ahora me interesa son las relaciones entre un cuerpo lleno, un cuerpo sin órganos, y los flujos que circulan por él.

Mieke Taat.- ¿Eso no excluiría, entonces, el resentimiento?

Gilles Deleuze.- ¡Claro que sí!

35

SOBRE EL CAPITALISMO Y EL DESEO*

Actuel.- Cuando describen el capitalismo, dicen ustedes: «No existe ninguna operación, ni el más mínimo mecanismo industrial o financiero que no manifieste la demencia de la máquina capitalista y el carácter patológico de su racionalidad (que no es en absoluto una falsa racionalidad sino la verdadera racionalidad de esta patología, de esta demencia, porque no hay duda de que la máquina funciona). No corre peligro alguno de enloquecer, ya está loca de punta a cabo, y de ahí extrae su racionalidad». ¿Significa esto que, tras esta sociedad «anormal» o fuera de ella, puede haber una sociedad «normal»?

Gilles Deleuze.- Nosotros no empleamos los términos «normal» y «anormal». Todas las sociedades son racionales e irracionales al mismo tiempo: son racionales en sus mecanismos, en sus engranajes, en sus sistemas de conexión, e incluso por el lugar que asignan a lo irracional. Sin embargo, todo ello presupone códigos o axiomas que no son fruto del azar pero que carecen, por su parte, de una racionalidad intrínseca. Ocurre como en la teología: si se admiten el pecado, la inmaculada concepción y la encarnación, todo es completamente racional. La razón es siempre una región aislada de lo irracional. No al abrigo de lo irracional, sino atravesada por ello y definida únicamente por un determinado tipo de relaciones entre los factores irracionales. En el fondo de toda razón está el delirio, la deriva. En el capitalismo, todo es racional salvo el capital. Un mecanismo bursátil es perfectamente racional, se puede comprender, se puede aprender, los capitalistas saben cómo aprovecharse de él, y sin embargo es completamente deliran-

* Título del editor. «Gilles Deleuze, Félix Guattari», en Michel-Antoine Burnier ed., *C'est demain la ville*, Ed. du Seuil, París, 1973, pp. 139-161. Esta entrevista estaba inicialmente destinada a aparecer en la revista *Actuel*, de la que M.-A Burnier era uno de los directores.

te, demencial. Éste es el sentido en el que decimos que lo racional es siempre la racionalidad de algo irracional. En *El Capital* de Marx hay un aspecto sobre el cual no se ha llamado suficientemente la atención, a saber, hasta qué punto está el propio Marx fascinado por los mecanismos capitalistas, precisamente porque son demenciales y, a la vez, funcionan a la perfección. ¿Qué es, entonces, lo racional en una sociedad? Puesto que los intereses ya están definidos por el marco de esa misma sociedad, lo racional es el modo en el que la gente los persigue y se propone su realización. Pero bajo los intereses están los deseos, las posiciones de deseo, que no se confunden con las posiciones de interés pero de las cuales dependen estas últimas, tanto en su determinación como en su distribución: un inmenso fluido, todos los flujos libidinales-inconscientes que constituyen el delirio de una sociedad. La verdadera historia es la historia del deseo. Un capitalista o un tecnócrata de nuestros días no desea de la misma manera que un mercader de esclavos o que un funcionario del antiguo imperio chino. Los miembros de una sociedad desean la represión, la de los demás *y la de ellos mismos*; siempre hay gente que quiere fastidiar a otra gente, y que tiene posibilidad de hacerlo, «derecho» a hacerlo: ahí es donde se pone de manifiesto el problema de un vínculo profundo entre el deseo libidinal y el campo social. Un amor «desinteresado» hacia la máquina opresora: Nietzsche ha escrito cosas muy bellas sobre este triunfo permanente de los esclavos, sobre el modo en que los amargados, los deprimidos y los débiles nos imponen su manera de vivir.

Actuel.- Pero, precisamente, ¿qué es lo característico del capitalismo en este problema?

Gilles Deleuze.- ¿Será que en el capitalismo el delirio y el interés, o el deseo y la razón, se reparten de una manera completamente nueva, especialmente «anormal»? Yo diría que sí. El dinero, el capital-dinero, es un umbral de demencia para el cual no habría en psiquiatría más que un equivalente: lo que se llama «estado terminal». Es muy complicado, pero se trata de una observación de detalle. En las demás sociedades hay explotación y también hay escándalos y secretos, pero ello forma parte del «código» e incluso hay códigos explícitamente secretos. En el capitalismo las cosas son muy distintas: nada es secreto, al menos en principio y según el código (por ello, el capitalismo es «democrático» y se reclama del lado de lo «público» hasta en términos jurídicos). Sin embargo, todo es *inconfesable*. La propia legalidad es inconfesable. En contraste con otras sociedades, se trata al mismo tiempo de un régimen de lo público *y* de lo inconfesable. Es lo propio del régimen del dinero, un delirio especialísimo. Fíjese en lo que actualmente

se denomina «escándalo»: los periódicos hablan profusamente de ello, todo el mundo parece defenderse o atacar, pero la búsqueda de lo legal y lo ilegal en esos asuntos es vana teniendo en cuenta el régimen capitalista. La declaración de impuestos de Chaban,[T] las operaciones inmobiliarias, los grupos de presión y en general los mecanismos económicos y financieros del capital, todo es legal a grandes rasgos, a excepción de algunas sombras; además, todo es público, sólo que *todo es inconfesable.* Si la izquierda fuera «razonable», se contentaría con divulgar los mecanismos económicos y financieros. No haría falta publicar lo privado, bastaría con confesar lo que ya es público. Encontraríamos entonces una locura que no tiene parangón con la de los manicomios. En lugar de esto, nos hablan de «ideología». Pero la ideología no tiene ninguna importancia: lo que cuenta no es la ideología, ni tampoco la oposición «económico-ideológico», sino *la organización del poder.* Porque la organización del poder es la manera en la que el deseo está ya de entrada en lo económico y fomenta las formas políticas de la represión.

Actuel.- ¿Es la ideología una ilusión óptica?

Gilles Deleuze.- En absoluto. Decir que «la ideología es una ilusión óptica» es aún una tesis tradicional. Se sitúa de un lado a la infraestructura, lo económico, lo serio, y del otro lado se ubica la superestructura, de la que forma parte la ideología, y se rechazan los fenómenos de deseo como ideología. Es un buen procedimiento para no ver cómo el deseo trabaja ya en la infraestructura, cómo la llena, cómo forma parte de ella y cómo organiza, en esa medida, el poder, es decir, cómo se organiza el sistema represivo. No decimos que la ideología sea una ilusión óptica (o un concepto que designa algo engañoso), decimos que no hay ideología, que es un concepto ilusorio. Por eso resulta tan conveniente para el PC y para el marxismo ortodoxo. El marxismo ha dado tanta importancia al tema de las ideologías para así ocultar mejor lo que sucedía en la URSS: esa nueva organización del poder represivo. No hay ideología, sólo hay organizaciones de poder, teniendo en cuenta que la organización del poder implica la unidad del deseo y la estructura económica. Pongamos dos ejemplos. La enseñanza: los izquierdistas, en Mayo del 68, han perdido mucho tiempo intentando que los profesores hiciesen su autocrítica como agentes de la ideología burguesa. Esto es una imbecilidad, además de que halaga las pulsiones masoquistas de los profesores. La lucha contra las oposiciones fue abandonada en beneficio de la querella o de la gran confesión pública anti-ideológica. Du-

[T] Jacques Chaban-Delmas (1915-2000), primer ministro del Gobierno francés de 1969 a 1972.

rante este período, los profesores más duros reorganizaban su poder sin dificultades. El problema de la enseñanza no es un problema ideológico sino un problema de organización del poder: la especificidad del poder docente es lo que aparece como una ideología, pero se trata de una mera ilusión. El poder de la enseñanza primaria no es ninguna tontería: se ejerce sobre los niños. Segundo ejemplo: el cristianismo. La Iglesia manifiesta una enorme satisfacción cuando es tratada como una ideología, porque puede entrar en el debate y así robustecer su ecumenismo. Pero el cristianismo nunca fue una ideología, es una organización de poder muy original, muy específica, que ha presentado formas muy diversas desde la época del Imperio Romano y la Edad Media y que ha inventado la idea de un poder internacional. Esto es mucho más importante que la ideología.

Félix Guattari.- Ocurre lo mismo en las estructuras políticas tradicionales. Siempre reaparece la misma estratagema: el gran debate ideológico en la asamblea general y las cuestiones de organización en comisiones especializadas. Éstas se presentan como secundarias, como determinadas por las opciones políticas. Pero es al revés: los problemas reales son los de organización, que nunca se explicitan ni se racionalizan, y que enseguida se proyectan en términos ideológicos. Ahí es donde surgen las verdaderas divisiones: un tratamiento del deseo y del poder, de las posiciones libidinales, de los Edipos de grupo, de los «superyoes» de grupo, de los fenómenos de perversión... A continuación, se construyen las oposiciones políticas: un individuo adopta tal opción frente a otro porque, en el orden de la organización y del poder, ya ha escogido y aborrecido a su adversario.

Actuel.- Su análisis es convincente en el caso de la Unión Soviética o del capitalismo. Pero ¿y si descendemos al detalle? Si, por definición, todas las oposiciones ideológicas enmascaran conflictos de deseo, ¿cómo analizarían ustedes, por ejemplo, las divergencias entre tres grupúsculos trotskistas? ¿De qué conflicto de deseo puede tratarse en ese caso? A pesar de las querellas políticas, cada grupo parece cumplir, de cara a sus militantes, la misma función: una jerarquía que ofrece seguridad, la reconstrucción de un pequeño medio social, una explicación definitiva del mundo... No veo las diferencias.

Félix Guattari.- Como un ejemplo cuya semejanza con grupos reales es sólo fortuita, podemos imaginar a uno de los grupos como definido por su fidelidad a las posiciones históricas de la izquierda comunista en el momento de la creación de la Tercera Internacional. Hay toda una axiomática, incluso a nivel fonológico –el modo de articular ciertas palabras, el gesto

que las acompaña–, y además las estructuras organizativas, la concepción de las relaciones que se han de mantener con los aliados, los centristas, los adversarios... Esto puede corresponder a una determinada figura de la edipización, un universo intangible y confortable como el del obseso, que pierde todas sus referencias si se cambia de sitio uno solo de sus objetos familiares. A través de esta identificación con figuras e imágenes recurrentes, se trata de alcanzar un tipo de eficacia, la del estalinismo: nada de ideología, como se ve. En otro de los grupos, y aun manteniendo el marco metodológico general, se busca una actualización: «Hay que tener en cuenta, camaradas, que aunque el enemigo siga siendo el mismo, las condiciones han cambiado». Tenemos entonces un grupúsculo más abierto. Se trata de un compromiso: se ha superado la primera imagen manteniéndola vigente, y se han inyectado otras nociones. Se multiplican las reuniones y los cursillos, y también las intervenciones externas. Hay en la voluntad deseante, como dice Zazie, un cierto procedimiento para fastidiar a los alumnos, y en otros casos un cierto procedimiento para fastidiar a los militantes.

En cuanto al fondo de los problemas, todos estos grupos dicen *grosso modo* lo mismo. Pero se oponen radicalmente en su *estilo*: la definición del líder, de la propaganda, la concepción de la disciplina, de la fidelidad, de la modestia, del ascetismo del militante. ¿Cómo dar cuenta de estas polaridades sin hurgar en la economía del deseo de la máquina social? Hay un gran abanico, de los anarquistas a los maoístas, tanto política como analíticamente. Y ello por no hablar, fuera ya de la estrecha franja de los grupúsculos, de la masa de gentes que no saben cómo definirse exactamente dentro del movimiento izquierdista, el atractivo de la acción sindical, de la revuelta, las expectativas o el desinterés... Habría que describir el papel que desempeñan estas máquinas de liquidar el deseo que son los grupúsculos, esta labor de molienda y tamizado. El dilema es: ser derrotado por el sistema social o integrarse en los marcos preestablecidos de estas pequeñas iglesias. En ese sentido, Mayo del 68 fue una asombrosa revelación. La potencia deseante alcanzó tal grado de aceleración que hizo estallar los grupúsculos. Después, estos grupúsculos se recuperaron rápidamente y participaron en el retorno al orden junto con el resto de las fuerzas represivas, la CGT, el PC, las CRS[T] o Edgar Faure.[T] Y esto no lo digo solamente como provocación. No cabe duda de que los militantes se enfrentaron valientemente a la policía. Pero si dejamos de lado la esfera de la lucha de intereses y consideramos la función del deseo, hay que reconocer que la dirección de ciertos

---

[T] *Compagnies républicaines de securité*, cuerpo de la policía francesa.

[T] Edgar Faure (1908-1988), ministro de Educación Nacional en 1968-1969 y, en 1971, presidente de la Comisión Internacional para el Desarrollo de la Educación.

grupúsculos trataba a la juventud con un talante represivo: contener el deseo liberado para canalizarlo.

Actuel.- Pero ¿qué es un deseo liberado? Comprendo bien en qué se puede traducir en el caso de un individuo o de un grupo pequeño: una creación artística o romper unos cristales, quemarlo todo o, más sencillamente, la desidia o el apoltronamiento en una pereza vegetal. Pero ¿y después? ¿Qué sería un deseo colectivamente liberado a la escala de un grupo social? ¿Cuentan ustedes con ejemplos concretos? ¿Y qué significaría para «el conjunto de la sociedad», si es que ustedes no rechazan, como hace Michel Foucault, esta expresión?

Félix Guattari.- Hemos tomado como referencia el deseo en uno de sus estados más críticos y extremos, el del esquizofrénico. El esquizofrénico que puede producir algo, más allá o más acá del esquizofrénico internado, machacado por la química y la represión social. Nos parece que algunos esquizofrénicos expresan directamente un desciframiento libre del deseo. Pero ¿cómo concebir una forma colectiva de economía deseante? En verdad, no de forma local. No puedo imaginarme a una pequeña comunidad liberada en medio de la sociedad represiva a la que se fuesen añadiendo individuos a medida que se fueran liberando. Si el deseo constituye la textura misma de la sociedad en su conjunto, incluidos sus mecanismos de reproducción, es posible que pueda «cristalizar» un movimiento de liberación en el conjunto de la sociedad. En Mayo del 68, en los destellos de los choques locales, la sacudida se transmitió violentamente al conjunto de la sociedad, incluyendo a los grupos que no tenían ni una lejana relación con el movimiento revolucionario, médicos, abogados o tenderos. Sin embargo, el interés venció al final, aunque después de un mes de chaparrones. Nos encaminamos hacia explosiones de este tipo, aún más profundas.

Actuel.- ¿Ha habido ya en la historia alguna liberación vigorosa y duradera del deseo, más allá de breves períodos de fiesta, de masacres, de guerras o revoluciones? ¿O creen ustedes en un final de la historia: tras milenios de alienación, la evolución social invertiría su sentido de golpe mediante una revolución que sería la última y que liberaría el deseo de una vez por todas?

Félix Guattari.- Ni lo uno ni lo otro. Ni fin definitivo de la historia, ni excesos provisionales. Todas las civilizaciones y períodos han tenido sus finales de la historia, lo cual no es en absoluto concluyente, ni tiene necesariamente un carácter liberador. En cuanto a los excesos, a los momentos de

fiesta, tampoco esto es demasiado esperanzador. Hay militantes revolucionarios, deseosos de sentirse responsables, que dicen: sí, admitimos los excesos «en la primera fase de la revolución», pero luego, en una segunda fase, han de imponerse la organización, la funcionalidad, las cosas serias... No hay deseo liberado en los meros momentos de fiesta. No hay más que ver la discusión de Victor[a] con Foucault en el número de *Temps Modernes* dedicado a los maoístas:[1] Victor consiente los excesos, pero sólo en una «primera fase». En cuanto a lo demás, a las cosas serias, Victor se remite a un nuevo aparato de Estado, nuevas normas de una justicia popular con un tribunal, con una instancia exterior a las masas, un tercero capaz de resolver las contradicciones de las masas. Es siempre el mismo esquema: despegue de una seudo-vanguardia capaz de realizar las síntesis, de formar un partido como embrión de un aparato de Estado; promoción de una clase obrera instruida, bien educada; y el resto queda como residuo, *lumpenproletariado* del que hay que desconfiar (siempre la misma vieja condena del deseo). E incluso estas distinciones son una manera de obstruir el deseo en beneficio de una casta burocrática. Foucault reacciona denunciando a ese tercero, diciendo que, si hay alguna justicia popular, no adopta la forma del tribunal. Muestra perfectamente que la distinción «vanguardia/proletariado/plebe no proletarizada» es ante todo una distinción que la burguesía introduce en las masas y la utiliza para destruir los fenómenos de deseo, para *marginalizar* el deseo. La cuestión reside en el aparato de Estado. Sería ridículo construir un aparato de Estado o un partido para liberar los deseos. Reclamar una justicia mejor es como reclamar buenos jueces, buenos policías, buenos patronos, una Francia más limpia, etcétera Y encima nos dicen: ¿cómo queréis unificar las luchas puntuales sin un partido? ¿Cómo hacer funcionar la máquina sin un aparato de Estado? Es evidente que la revolución tiene necesidad de una máquina de guerra, pero eso no es un aparato de Estado. Sin duda tiene necesidad de una instancia de análisis, de análisis de los deseos de las masas, pero eso no equivale a un aparato exterior de síntesis. Deseo liberado quiere decir que el deseo salga del callejón de la fantasía individual privada: no se trata de adaptarlo, de socializarlo, de disciplinarlo, sino de transmitirlo de tal manera que su proceso no se interrumpa en el cuerpo social, y que produzca enunciaciones colectivas. Lo que cuenta no es la unificación autoritaria sino más bien una especie de proliferación infinita de los deseos en las escuelas, en las fábricas, en los barrios, en las

---

[a] Pierre Victor fue el seudónimo de Benny Levy, dirigente en ese momento de la Izquierda Proletaria (luego declarada ilegal).

[1] *Cfr. Les temps modernes, Nouveau Fascisme, Nouvelle démocratie*, nº 310 bis, junio de 1972, pp. 355-366 (veáse la nota c del texto nº 26, *N. del T.*).

guarderías, en las cárceles, etcétera. No se trata de dirigir, de totalizar, de conectarlo todo en el mismo plano. Mientras permanezcamos en la alternativa entre el espontaneísmo impotente de la anarquía y la sobrecodificación burocrática de una organización de partido, no habrá liberación del deseo.

Actuel.- ¿Puede concebirse que, en sus comienzos, el capitalismo llegase a asumir los deseos sociales?

Gilles Deleuze.- Sin duda, el capitalismo siempre ha sido una formidable máquina deseante. Los flujos de moneda, de medios de producción, de mano de obra, de nuevos mercados, todo esto es el deseo que circula. Basta considerar la suma de contingencias que se hallan en el origen del capitalismo para comprender hasta qué punto ha surgido de un cruce de deseos y que su infraestructura, su propia economía es inseparable de fenómenos de deseo. Y también el fascismo, hay que decirlo, «asumió los deseos sociales», incluidos los deseos de represión y de muerte. La gente se volvía loca por Hitler y por la bella máquina fascista. Pero si su pregunta significa: ¿fue revolucionario el capitalismo en sus comienzos, coincidió alguna vez la revolución industrial con una revolución social?, entonces la respuesta es que no, no lo creo. El capitalismo estuvo ligado desde su nacimiento a una represión salvaje, tuvo enseguida su organización de poder y su aparato de Estado. Es cierto que el capitalismo implicaba la disolución de los códigos y de los poderes anteriores, pero ya había establecido, en los huecos de los regímenes precedentes, los engranajes de su poder, incluyendo su poder estatal. Siempre es así: las cosas no son en absoluto progresivas; antes incluso de que se establezca una formación social, sus instrumentos de explotación y de represión ya están dispuestos, girando aún en el vacío, pero listos para trabajar cuando sean llenados. Los primeros capitalistas son como aves carroñeras que están esperando. Esperan su encuentro con el trabajador, que tiene lugar gracias a las fugas del sistema anterior. Éste es, incluso, el sentido de lo que se llama acumulación primitiva.

Actuel.- Yo creo, al revés, que la burguesía ascendente imaginó y preparó su revolución a lo largo de todo el Siglo de las Luces. Desde su punto de vista, ha sido una clase «revolucionaria hasta el fondo», porque ha dado la vuelta al Antiguo Régimen y se ha situado en el poder. Cualesquiera que fueran los movimientos paralelos del campesinado y los arrabales, la revolución burguesa fue una revolución hecha por la burguesía –los dos términos apenas se distinguen–, y cuando la juzgamos en nombre de las utopías socialistas de los siglos XIX y XX introducimos anacrónicamente una categoría que entonces no existía.

Gilles Deleuze.- Lo que usted dice concuerda aún con el esquema de un cierto marxismo. En un momento de la historia, la burguesía habría sido revolucionaria, e incluso habría resultado necesaria, necesaria para transitar hacia un estadio capitalista, un estadio de revolución burguesa. Eso es estalinista, pero no es serio. Cuando una formación social se agota y comienza a vaciarse por sus cuatro costados, todo se descodifica, toda clase de flujos incontrolados empiezan a circular, como sucedió con las fugas de campesinos en la Europa feudal, los fenómenos de «desterritorialización». La burguesía impone un nuevo código económico y político, y entonces puede creer que ella es revolucionaria. Pero no es así en absoluto. Daniel Guerin ha escrito cosas muy profundas sobre la revolución de 1789.[b] La burguesía nunca se equivocó acerca de cuál era su verdadero enemigo. Su verdadero enemigo no era el sistema anterior, sino lo que escapaba al control de ese sistema, y que ella se dio a sí misma como tarea llegar a dominar. Ella debía su poder a la ruina del antiguo sistema, pero no podía ejercerlo más que en la medida en que considerase como enemigos a *todos* los revolucionarios del sistema antiguo. La burguesía no ha sido nunca revolucionaria. Obliga a hacer la revolución. Ha manipulado, reprimido, canalizado una enorme pulsión de deseo popular, la gente se dejó arrancar la piel en Valmy.

Actuel.- Y también en Verdún.

Félix Guattari.- En efecto. Y eso es lo que nos interesa. ¿De dónde vienen estos impulsos, estos levantamientos, estos entusiasmos que no se explican mediante una racionalidad social y que son desviados, capturados por el poder en cuanto nacen? No se puede explicar una situación revolucionaria en función del simple análisis de los intereses en juego. En 1903, el partido social-demócrata ruso debatía sobre sus alianzas, sobre la organización del proletariado, sobre el papel de la vanguardia. Bruscamente, cuando pretende preparar la revolución, es arrastrado por los acontecimientos de 1905 y tiene que subirse a un tren en marcha. Ahí se produjo una cristalización del deseo a escala social sobre la base de situaciones aún incomprensibles. Lo mismo pasó en 1917. Y los políticos volvieron a subirse al tren en marcha, y consiguieron atraparlo. Pero ninguna tendencia revolucionaria pudo o supo asumir la necesidad de una organización soviética que hubiera podido permitir a las masas hacerse realmente cargo de sus in-

---

[b] D. Guerin, *La révolution française et nous*, F. Maspero, París, reed. 1976 (trad. cast. *La revolución francesa y nosotros*, Villalar, col. Zimmerwald, Madrid, 1977, [*N. del T.*]). *Cfr.*, en el mismo sentido, *La lutte de classes sous la Première République: 1793-1797*, Gallimard, París, reed. 1968 (trad. cast. *La lucha de clases en el apogeo de la revolución francesa: 1793-1795*, Alianza, Madrid, 1974, [*N. del T.*]).

tereses y su deseo. Se ponen entonces en circulación ciertas máquinas, llamadas organizaciones políticas, que funcionan según el modelo elaborado por Dimitrov en el octavo congreso de la Internacional –alternancia de frentes populares y de retrocesos sectarios–, que siempre alcanzan el mismo resultado represivo. Lo vimos en 1936, en 1945, en 1968. Por su propia axiomática, estas máquinas de masas se niegan a liberar la energía revolucionaria. Es, de manera solapada, una política similar a la del Presidente de la República o a la de la Iglesia, pero con una bandera roja en la mano. Y, con respecto al deseo, es una forma profunda de apuntar hacia el yo, la persona y la familia. De ahí surge un dilema muy simple: o se alcanza un nuevo tipo de estructuras, que conduzcan finalmente a la fusión del deseo colectivo y la organización revolucionaria, o seguiremos en la tónica actual y, de represión en represión, desembocaremos en un fascismo que hará palidecer a los de Hitler y Mussolini.

Actuel.- Pero ¿cuál es entonces la naturaleza de ese deseo profundo, fundamental, que por lo que se ve es constitutivo del hombre y del hombre social, y que constantemente resulta traicionado? ¿Por qué se carga siempre en máquinas antinómicas a la dominante y, sin embargo, semejantes a ella? ¿Quiere eso decir que ese deseo está condenado a la explosión pura y sin porvenir o a la perpetua traición? Insisto: ¿puede haber algún día en la historia una expresión colectiva y duradera del deseo liberado, y de qué manera?

Gilles Deleuze.- Si lo supiéramos, no lo diríamos, lo haríamos. Con todo, Félix acaba de decir: la organización revolucionaria debe ser la de una máquina de guerra, y no la de un aparato de Estado, la de un analizador del deseo, no la de una síntesis externa. En todo sistema social hay siempre líneas de fuga y encallamientos para impedir esas fugas, o bien (no es lo mismo) aparatos incluso embrionarios que las integran, que las desvían, las detienen, hacia un nuevo sistema que se prepara. Habría que analizar las cruzadas desde este punto de vista. Pero, con respecto a todo ello, el capitalismo tiene una característica muy especial: sus líneas de fuga no son solamente dificultades sobrevenidas, son las condiciones de su ejercicio. Se ha constituido a partir de la descodificación generalizada de todos los flujos: flujo de riqueza, flujo de trabajo, flujo de lenguaje, flujo de arte, etcétera No ha reconstruido un código sino que ha elaborado una suerte de contabilidad, una suerte de axiomática de los flujos descodificados como base de su economía. Liga los puntos de fuga y sigue adelante. Amplía siempre sus propios límites y siempre se ve obligado a emprender nuevas fugas con nuevos límites. No ha resuelto ninguno de sus problemas fundamentales, ni siquiera puede prever el aumento de la masa monetaria de un país

de un año a otro. No para de franquear sus límites, que reaparecen siempre más allá. Se coloca en situaciones espantosas con respecto a su propia producción, su vida social, su demografía, su periferia tercermundista, sus regiones interiores, etcétera Hay fugas por todas partes, que renacen de los límites siempre desplazados por el capitalismo. Y no hay duda de que la fuga revolucionaria (la fuga de la que hablaba Jackson cuando decía: «no paro de huir pero, en mi huida, busco un arma...»)[c] no es igual que otros tipos de fugas, que la fuga esquizofrénica o la fuga toxicomaníaca. Pero éste es el problema de la marginalidad: hacer que todas las líneas de fuga se conecten en un plano revolucionario. En el capitalismo hay, pues, algo nuevo, el carácter que adoptan las líneas de fuga, y también nuevas potencialidades revolucionarias. Como ve, hay esperanza.

Actuel.- Hablaba hace un momento de las cruzadas: ¿es, para ustedes, una de las primeras manifestaciones de una esquizofrenia colectiva?

Félix Guattari.- Fue, en efecto, un extraordinario movimiento esquizofrénico. De pronto, en un período ya de por sí cismático y turbulento, miles y miles de personas se hartaron de la vida que llevaban, se improvisaron predicadores y aldeas enteras quedaron abandonadas. Sólo después el papado, alarmado, intentó señalar un objetivo al movimiento esforzándose por encaminarlo hacia Tierra Santa. Con una doble ventaja: desembarazarse de las turbas errantes y reforzar las bases cristianas en Oriente Próximo, amenazadas por los turcos. No siempre con éxito: la cruzada de los venecianos apareció en Constantinopla, la cruzada de los niños giró hacia el sur de Francia y enseguida dejó de suscitar ternura. Ciudades enteras fueron tomadas e incendiadas por estos niños «cruzados» que los ejércitos regulares acabaron exterminando: matándolos, vendiéndolos como esclavos...

Actuel.- ¿Podría existir un paralelismo con los movimientos contemporáneos: las comunidades como camino para escapar de la fábrica y de la oficina? ¿Y habría un papa que quisiera dirigirlas? ¿La revolución de Jesús?

Félix Guattari.- Una recuperación cristiana no es algo impensable. Hasta cierto punto, ya es una realidad en los Estados Unidos, aunque mucho menos en Europa o en Francia. Pero existe ya una recuperación latente bajo la forma de la tendencia naturista, la idea de que sería posible retirarse de la producción y reconstruir una pequeña sociedad aparte, como si no estuviéramos ya marcados y encadenados por el sistema del capitalismo.

---

[c] Sobre G. Jackson, ver la nota b del texto nº 32.

Actuel.- ¿Qué papel atribuyen ustedes a la Iglesia en un país como el nuestro? La Iglesia ha estado en el centro del poder de la sociedad occidental hasta el siglo XVIII, ha sido el vínculo y la estructura de la máquina social hasta la emergencia del Estado-Nación. Privada hoy por la tecnocracia de esta función esencial, aparece marchando a la deriva, sin punto de anclaje y dividida. Llega uno a preguntarse si la Iglesia, influida por las corrientes del catolicismo progresista, no ha llegado a ser menos confesional que algunas organizaciones políticas.

Félix Guattari.- ¿Y el ecumenismo? ¿No es una forma de volver sobre sus pasos? La Iglesia no ha sido nunca más fuerte. No hay razón alguna para contraponer Iglesia y tecnocracia; hay una tecnocracia de la Iglesia. Históricamente, el cristianismo y el positivismo siempre han hecho buenas migas. El motor del desarrollo de las ciencias positivas es cristiano. No se puede decir que el psiquiatra ha sustituido al sacerdote. La represión los necesita a todos. Lo único que ha envejecido del cristianismo es su ideología, pero no su organización de poder.

Actuel.- Llegamos así a este otro aspecto de su libro: la crítica de la psiquiatría. ¿Podemos decir que Francia está ya cuadriculada por la psiquiatría sectorial? Y ¿hasta dónde llega esta organización?

Félix Guattari.- La estructura de los hospitales psiquiátricos es esencialmente estatal, y los psiquiatras son funcionarios. El Estado se ha conformado durante mucho tiempo con una política de coacción y no ha hecho nada durante todo un siglo. Hubo que esperar a la Liberación para que apareciese cierta inquietud: la primera revolución psiquiátrica, la apertura de los hospitales, los servicios libres, la psicoterapia institucional. Todo esto llevó a la gran utopía de la psiquiatría sectorial, que consistía en limitar el número de internamientos y mandar equipos psiquiátricos a las poblaciones, igual que se enviaba a los misioneros a la sabana. Carente de fondos y de voluntad, la reforma ha quedado estancada: unos cuantos servicios-modelo para las visitas oficiales, y hospitales dispersos por las regiones más subdesarrolladas. Vamos hacia una gran crisis, de las dimensiones de la crisis universitaria, un desastre a todos los niveles: equipamientos, formación del personal, terapias, etcétera

La cuadriculación institucional de la infancia está, por el contrario, mucho más asumida. En este ámbito, la iniciativa ha escapado del marco estatal y de su financiación para aproximarse a todo tipo de asociaciones: de defensa de la infancia, de padres... Los establecimientos han proliferado, subvencionados por la Seguridad Social. Del niño se hacen cargo, inmediatamente,

una red de psiquiatras que le fichan a la edad de tres años y le hacen un seguimiento de por vida. Hay que esperar soluciones de este tipo para la psiquiatría de adultos. Ante el actual callejón sin salida, el estado intentará desnacionalizar sus instituciones y promover otras al amparo de la ley de 1901, sin duda manipuladas por poderes políticos y asociaciones familiares reaccionarias. Vamos, en efecto, hacia una cuadriculación psiquiátrica de Francia, a menos que la actual crisis libere sus potencialidades revolucionarias. Se extiende por todas partes la ideología más conservadora, una llana transposición de los conceptos edípicos. En los establecimientos para niños, al director se le llama «tito» y a la enfermera «mamá». E incluso he tenido noticia de distinciones de género: los grupos de juego se remiten a un principio materno, los talleres al principio paterno. La psiquiatría sectorial tiene una cara progresista, porque abre el hospital. Pero si esa apertura consiste en cuadricular el barrio, pronto echaremos de menos los antiguos manicomios cerrados. Ocurre como con el psicoanálisis: funciona al aire libre, pero es mucho peor, mucho más peligroso como fuerza represiva.

Gilles Deleuze.- Relatemos un caso. Una mujer llega a una consulta. Explica que toma tranquilizantes. Pide un vaso de agua. Luego habla: «¿Sabe usted? Yo tengo cierta cultura, tengo estudios, me gusta mucho leer y, ahí lo tiene, ahora me paso el tiempo llorando. No puedo soportar ir en metro... Lloro en cuanto leo cualquier cosa... Miro la televisión, veo las imágenes de Vietnam: no puedo soportarlas...». El médico no responde gran cosa. La mujer continúa: «Estuve en la Resistencia... en cierto modo... hacía de buzón de correo». El médico pide una explicación. «Sí, ¿no lo comprende, doctor? Iba a un café y preguntaba, por ejemplo, «¿Hay algo para René?» Me daban una carta, que tenía que entregar...». El médico oye «René» y despierta: «¿Por qué dice usted «René»?». Es la primera vez que se atreve a preguntar. Hasta ese momento, ella le había hablado del metro, de Hiroshima, de Vietnam, del efecto que todo eso tenía sobre su cuerpo, de las ganas de llorar, pero el médico pregunta únicamente: «Así que «René»... ¿Qué le recuerda «René»?» René, ¿alguien que ha renacido?[T] ¿Un renacimiento? La Resistencia no significa nada para el médico, pero «renacimiento» lleva al esquema universal, al arquetipo: «Usted quiere renacer». El médico se reencuentra consigo mismo, se reconoce en su circuito. Y la fuerza a hablar de su padre y de su madre.

Éste es un aspecto esencial de nuestro libro, y es algo muy concreto. Los psiquiatras y los psicoanalistas no han prestado nunca atención a un delirio. Basta con escuchar a alguien que delira: le persiguen los rusos, los chi-

[T] Renacido: en francés, *re-né.*

nos, no me queda saliva, alguien me ha dado por el culo en el metro, hay microbios y espermatozoides hormigueando por todas partes. La culpa es de Franco, de los judíos, de los maoístas: todo un delirio del campo social. ¿Por qué no habría de concernir a la sexualidad de un sujeto la relación que mantiene con su idea de los chinos, de los blancos o de los negros, con la civilización, con las cruzadas, con el metro? Los psiquiatras y los psicoanalistas no escuchan nada, están tan a la defensiva que son indefendibles. Destruyen el contenido del inconsciente mediante unos enunciados elementales prefabricados: «–Me habla usted de los chinos pero, ¿qué me dice de su padre? –No, él no es chino. –Entonces, ¿tiene usted un amante chino?». Es algo del estilo de la labor represiva del juez de Angela Davis, que aseguraba: «Su comportamiento sólo es explicable porque estaba enamorada». ¿Y si, al contrario, la libido de Angela Davis fuera una libido social, revolucionaria? ¿Y si ella estaba enamorada porque era revolucionaria?

Esto es lo que tenemos que decirles a los psiquiatras y a los psicoanalistas: no sabéis lo que es un delirio, no habéis comprendido nada. Si nuestro libro tiene algún sentido, es porque llega en un momento en el que muchas personas tienen la impresión de que la máquina psicoanalítica ya no funciona, hay una generación que comienza a estar harta de estos esquemas que sirven para todo –Edipo y la castración, lo imaginario y lo simbólico– y que ocultan sistemáticamente el contenido social, político y cultural de todo trastorno psíquico.

Actuel.- Ustedes asocian esquizofrenia y capitalismo, tal es el fundamento mismo de su libro. ¿Hay casos de esquizofrenia en otras sociedades?

Félix Guattari.- La esquizofrenia es indisociable del sistema capitalista, concebido él mismo como una primera fuga: es su enfermedad exclusiva. En otras sociedades, la fuga y la marginalidad adoptan otros aspectos. El individuo asocial de las sociedades primitivas no es encerrado. La prisión y el asilo son invenciones recientes. Se les caza, se les exilia a los límites de la aldea y mueren, a menos que lleguen a integrarse en la aldea colindante. Cada sistema tiene, por otra parte, su enfermo particular: el histérico de las sociedades primitivas, los maníaco-depresivos y paranoicos del gran imperio.... La economía capitalista procede por descodificación y desterritorialización: tiene sus enfermos extremos, es decir, los esquizofrénicos, que se descodifican y se desterritorializan hasta el límite, pero también sus consecuencias más extremas, las revolucionarias.

36

CINCO PROPUESTAS SOBRE EL PSICOANÁLISIS*

Me gustaría presentar aquí cinco propuestas relativas al psicoanálisis. La primera es la siguiente: el psicoanálisis supone hoy cierto peligro político que le es propio, y que se distingue de los peligros del viejo hospital psiquiátrico; éste constituye un lugar de encierro localizado; el psicoanálisis, por el contrario, funciona al aire libre. El psicoanálisis ocupa, en cierto modo, la misma posición que el mercader en la sociedad feudal según Marx: funciona en los márgenes que le deja libre la sociedad, no solamente en el terreno del consultorio privado sino en el de los colegios, las instituciones, la psiquiatría sectorial, etcétera Este funcionamiento nos coloca en una situación singular con respecto a la propuesta del psicoanálisis. De hecho, el psicoanálisis nos habla mucho del inconsciente pero, en cierto modo, siempre para reducirlo, para destruirlo, para conjurarlo, para concebirlo como una especie de parásito de la conciencia. Se podría decir que, para el psicoanálisis, siempre hay demasiados deseos. La concepción freudiana del niño como perverso polimorfo es prueba de ello, siempre hay demasiados deseos. Para nosotros, al contrario, nunca hay suficientes. No se trata de reducir el inconsciente, sea por el método que sea, se trata de producir el inconsciente: no hay un inconsciente ya disponible, sino que el inconsciente hay que producirlo, y hay que producirlo social, política, históricamente. La cuestión es: ¿en qué lugar, en qué circunstancias, a favor de qué acontecimientos puede haber una producción del inconsciente? Por «producción del inconsciente» entendemos exactamente lo mismo que por producción

* Publicado en italiano como «Relazione di Gilles Deleuze» (y debate) en Armando Verdiglione ed., *Psicoanalisi e Politica: Atti del Convegno di studi tenuto a Milano l'8-9 maggio 1973*, Feltrinelli, Milán, 1973, pp. 7-11, 17-21, 37-40, 44-45, 169-172. En aras de la claridad, hemos reformulado y resumido las preguntas planteadas en el debate. El texto de esta conferencia fue reelaborado, de forma bastante diferente, en Deleuze y Guattari, *Politique et psychanalyse*, Des mots perdus, Alençon, 1977. Compárese con «Cuatro proposiciones sobre el psicoanálisis» en DRL.

de deseo en un campo social histórico o aparición de enunciados y enunciaciones de nuevo tipo.

Mi segunda propuesta es que el psicoanálisis es una máquina completamente montada, constituida para impedir que la gente hable, que produzca los enunciados que le corresponden y que corresponden a los grupos con los que mantiene afinidades. Cuando alguien se psicoanaliza, tiene la impresión de estar hablando. Pero, por mucho que se hable, la máquina analítica en su totalidad está hecha para suprimir las condiciones de una verdadera enunciación. Se diga lo que se diga, se está atrapado en una especie de torniquete, de máquina interpretativa, en la cual el paciente jamás podrá acceder a aquello que realmente tiene que decir. El deseo o el delirio (que en profundidad son lo mismo), el deseo-delirio es, por su propia naturaleza, carga libidinal de todo un campo histórico. Se deliran las clases, los pueblos, las razas, las masas, las muchedumbres. Pero, merced al psicoanálisis, que dispone de un código previo, se produce una suerte de supresión. Este código lo constituyen el Edipo, la castración y la novela familiar; el contenido más secreto del delirio, es decir, esta deriva del campo histórico y social, se suprime de tal forma que ningún enunciado delirante correspondiente a esa población del inconsciente puede atravesar la máquina analítica. Decimos que la esquizofrenia no tiene que ver con la familia, ni con los padres, sino con los pueblos, las poblaciones y las tribus. Decimos que el inconsciente no es asunto de generación o de genealogía familiar, sino de población mundial, y que todo eso es lo que la máquina analítica anula. No citaré más que dos ejemplos: el célebre caso del presidente Schreber, cuyo delirio trata enteramente de las razas, la historia y las guerras. Freud no tiene en cuenta nada de eso, y reduce su delirio exclusivamente a sus relaciones con su padre. Otro ejemplo, el de *el hombre de los lobos*: mientras el hombre sueña con seis o siete lobos, lo que constituye por definición una jauría, es decir, cierto tipo de grupo, Freud sólo piensa en simplificar esta multiplicidad y reducirlo todo a un solo lobo que, por fuerza, será el padre. Toda la enunciación colectiva libidinal subyacente al delirio del hombre de los lobos queda suprimida: este hombre ya no podrá sostener ni formular ninguno de los enunciados que, para él, son más profundos.

Mi tercera propuesta es que el psicoanálisis procede de esta manera porque dispone de una máquina automática de interpretación. La máquina interpretativa puede resumirse del modo siguiente: se diga lo que se diga, lo dicho quiere decir otra cosa. Nunca se denunciarán suficientemente los daños ocasionados por esta máquina. Cuando me explican que lo que digo quiere decir otra cosa que lo que digo, se produce por ello mismo una división del yo como sujeto. Esta incisión es muy conocida: lo que digo re-

mite a mí mismo en cuanto sujeto del enunciado, mientras que lo que quiero decir remite a mí mismo (según mis relaciones con el analista) en cuanto sujeto de la enunciación. Esta división se conoce en psicoanálisis como la base de la castración, e impide toda producción de enunciados. Por ejemplo, en ciertas escuelas para niños con problemas de carácter o psicopáticos, el niño, en sus actividades de trabajo o de juego, se sitúa en relación con su educador como sujeto del enunciado; en su psicoterapia, se sitúa en relación con el analista o el terapeuta en cuanto sujeto de la enunciación. Haga lo que haga en el grupo de trabajo o de juego, ello será remitido a una instancia superior, la del psicoterapeuta, único encargado de interpretarlo, de manera que el niño mismo queda dividido, no puede transmitir ningún enunciado acerca de lo que le concierne realmente en sus relaciones ni en su grupo. Tendrá la sensación de estar hablando, pero no podrá decir una sola palabra de aquello que esencialmente le afecta. De hecho, lo que produce enunciados en cada uno de nosotros no es nuestro yo en cuanto sujeto sino algo distinto, las multiplicidades, las masas y las manadas, los pueblos y las tribus, los dispositivos colectivos que nos atraviesan, que están dentro de nosotros y que no conocemos porque forman parte de nuestro propio inconsciente. La tarea de un verdadero análisis, de un análisis anti-psicoanalítico, consistiría en descubrir estos dispositivos colectivos de enunciación, estos encadenamientos colectivos, estos pueblos que están en nosotros y nos hacen hablar, y a partir de los cuales producimos enunciados. En este sentido, contraponemos a las actividades de interpretación psicoanalítica todo un campo de experimentación personal o grupal.

Mi cuarta propuesta, para abreviar, es que el psicoanálisis implica una relación de fuerzas muy peculiar. El reciente libro de Castel, *El psicoanalismo*,[a] lo ha mostrado a la perfección. Esta relación de fuerzas pasa por el contrato, forma burguesa liberal particularmente abominable. Conduce a la «transferencia» y culmina en el silencio del analista, pues el silencio del analista es la mayor y la peor de las interpretaciones. El psicoanálisis recurre a un pequeño número de enunciados colectivos, los del propio capitalismo, relativos a la castración, la carencia y la familia, y estos pocos enunciados colectivos, característicos del capitalismo, intenta insertarlos en los enunciados individuales de los pacientes. Decimos que es preciso hacer exactamente lo contrario, es decir, partir de los verdaderos enunciados individuales y ofrecer a las personas las condiciones, incluidas las materiales, para que puedan producir sus enunciados individuales, para que puedan descubrir los auténticos dispositivos colectivos que los producen.

---

[a] R. Castel, *Le psychanalysme*, F. Maspero, París, 1973 (trad. cast. *El psicoanalismo. El orden psicoanalítico y el poder*, Siglo XXI, México, 1980, [*N. del T.*]).

Mi última propuesta es que, por lo que nos concierne, no deseamos participar en ninguna tentativa que se inscriba en una perspectiva freudo-marxista. Y ello por dos razones. La primera es que, en definitiva, las tentativas freudo-marxistas conducen en general a un retorno a los orígenes, es decir, a los textos sagrados, a los textos sagrados de Freud o a los textos sagrados de Marx. Nuestro punto de partida ha de ser distinto: no ir a buscar unos textos sagrados que habría que interpretar en mayor o menor medida, sino atenernos a la situación tal y como es, la situación del aparato burocrático del marxismo y del psicoanálisis, como una tentativa de subversión de estos aparatos. El marxismo y el psicoanálisis, de dos formas diferentes, hablan en nombre de una especie de memoria, y hablan también de dos maneras distintas en nombre de unas exigencias de desarrollo. Creemos que hace falta hablar, al contrario, en nombre de una potencia positiva del olvido, en nombre de lo que es, para cada cual, su propio subdesarrollo, lo que David Cooper llama tan acertadamente el tercer mundo íntimo.[b] La segunda razón que nos distingue de las tentativas freudo-marxistas es que éstas se proponen ante todo reconciliar dos economías: la economía política y la economía libidinal o deseante. Incluso en Reich se mantiene esta dualidad y este intento de conciliación.

Nuestro punto de vista, por el contrario, es que no hay más que una economía y que el problema de un verdadero análisis antipsicoanalítico es mostrar cómo el deseo inconsciente carga las formas de esa economía. Es la propia economía la que es a la vez economía política y economía deseante.

Debate

Un participante plantea una pregunta sobre la memoria en el freudo-marxismo y la potencia positiva del olvido.

A pesar de mi invocación de no acudir a los textos, pienso en textos muy hermosos de Nietzsche, en los que se distingue entre el olvido como fuerza de inercia y el olvido como fuerza activa.[c] El olvido como fuerza activa es la potencia para romper con algo por cuenta propia. En este caso, se contrapone a la rumia del pasado al que estamos ligados, de lo que nos vincula al pasado, aunque sea para desarrollarlo o para llevarlo más lejos.

---

[b] D. Cooper, *Mort de la Famille*, Seuil, col. Combats, París, 1972, p. 25 (trad. cast. *La muerte de la familia*, Ariel, Barcelona, 1985, [*N. del T.*]).

[c] *La genealogía de la moral*, II, 1; *Consideraciones inactuales*, II, 1.

Si se distinguen estas dos formas de olvido, una de las cuales es una especie de inercia reactiva, y la otra una potencia positiva de olvido, es evidente que el olvido revolucionario, el olvido del que hablaba hace un momento, es este segundo: es él quien constituye una fuerza activa real o el que puede formar parte de actividades políticas reales. El revolucionario puede romper con algo gracias al olvido y, de la misma forma, rechazar la objeción que se le hace constantemente: «Esto siempre ha existido y siempre existirá».

El olvido revolucionario puede relacionarse con otro tema frecuente, el de una fuga activa que se opone en cuanto tal a las evasiones pasivas de tipo completamente diferente. Por ejemplo, cuando Jackson, desde la cárcel, dice: «Sí, puede que me esté evadiendo, pero en mi fuga busco un arma»,[d] se trata de la fuga activa, revolucionaria, que se opone a otras evasiones capitalistas o a las evasiones personales, etcétera

Un participante pide una aclaración sobre la noción de olvido a propósito de las relaciones entre marxismo y freudismo.

El marxismo llevaba aparejada desde el principio cierta cultura de la memoria: incluso la actividad revolucionaria debía proceder a la capitalización de esta memoria de las formaciones sociales. Es, por así decirlo, el aspecto hegeliano que queda en Marx, incluido *El capital*. En el psicoanálisis la cultura de la memoria es aún más evidente. Por otra parte, tanto el marxismo como el psicoanálisis están penetrados de una cierta ideología del desarrollismo: desarrollo psíquico en el caso del psicoanálisis, desarrollo social o incluso de la producción en el caso del marxismo. Anteriormente, por ejemplo en ciertas luchas obreras que fueron arrasadas por el marxismo en sus comienzos (y no estoy pensando únicamente en los utopistas), la llamada a la lucha se hacía, al revés, a partir de la necesidad de olvidar, a partir de una potencia positiva del olvido: nada de cultura de la rememoración o del pasado, sino la apelación al olvido como condición experimental. Ciertos grupos norteamericanos de nuestros días se ocupan, no de un retorno a Freud o a Marx, sino de una especie de cultura del olvido como condición de toda nueva experimentación. La utilización del olvido como fuerza activa, para volver a empezar desde cero, para salir de la gravedad universitaria que ha marcado tan profundamente al freudo-marxismo, es algo de extrema importancia en la práctica. Mientras que la cultura burguesa siem-

[d] Sobre G. Jackson, ver la nota b del texto nº 32.

pre ha hablado desde su desarrollo y en nombre de él, invitándonos a continuarlo y a prolongarlo, la contra-cultura recupera hoy la idea de que, si tenemos algo que decir, ello no ocurre en función de nuestro desarrollo, sea el que sea, sino en función y a partir de nuestro sub-desarrollo. La revolución no consiste en absoluto en inscribirse en el movimiento del desarrollo y en capitalizar la memoria, sino en la potencia del olvido y en la fuerza del sub-desarrollo como fuerzas propiamente revolucionarias.

Un participante (G. Jervis) observa una diferencia de contenido en relación con El Anti-Edipo, *por ejemplo la desaparición de la noción de «esquizo-análisis» en beneficio de la de «análisis anti-psicoanalítico», y nota una sensible evolución: ya no se trata de criticar a Edipo, sino al psicoanálisis. ¿Cuál es la razón de esta evolución?*

Respuesta.- Jervis tiene toda la razón. Ni Guattari ni yo estamos muy vinculados a la coherencia con lo que escribimos. Nos gustaría que fuera al revés, que la continuación de *El Anti-Edipo* fuera una ruptura con el tomo anterior, y si hay cosas que no concuerdan con las del primer tomo, qué más da. Quiero decir que no somos de esos autores que conciben lo que escriben con la coherencia de una obra: nos gusta cambiar, y no que nos hablen del pasado. Pero Jervis dice dos cosas importantes: en este momento, no nos ocupamos tanto del Edipo como de la institución, de la máquina psicoanalítica en su conjunto. Es obvio que la máquina psicoanalítica incluye dimensiones que van más allá del Edipo, y hay razones para que Edipo no sea ya, para nosotros, el problema esencial. Jervis añade que el sentido de nuestro trabajo actual es más político y también que esta mañana hemos renunciado a utilizar el término «esquizo-análisis». Me gustaría decir varias cosas a este respecto, con toda la modestia posible. Cuando aparece un término y tiene algo de éxito, como ha sucedido con «máquina deseante» o «esquizo-análisis», o bien se sigue utilizando, lo que resulta muy enojoso, porque es ya una especie de recuperación, o bien se renuncia a él, y es preciso encontrar otros para poder desplazar los problemas. Hay palabras que Félix y yo tenemos la urgencia de no volver a utilizar: esquizo-análisis, máquina deseante, es horrible; si las utilizamos, caemos en la trampa. No estamos muy seguros, no creemos en las palabras. Cuando utilizamos una palabra, nos apetecería decir: si esta palabra no os gusta, buscad otra, nos arreglaremos. Las palabras son infinitamente sustituibles. En cuanto al contenido de lo que hacemos, es cierto que el primer tomo de *El Anti-Edipo* se ha ocupado de establecer una especie de dualidades. Estaba, por ejemplo, la dualidad de la paranoia y la esquizofrenia, y creímos descubrir una dualidad de regímenes, un régimen paranoico y un régimen esquizofrénico. O

la dualidad que intentamos establecer entre lo molar y lo molecular. Teníamos que pasar por eso. No digo que lo hayamos superado, sino que ya no nos interesa. En este momento, lo que querríamos intentar mostrar es el modo en que lo uno está ligado a lo otro, es decir, el modo en que, en definitiva, se organizan pequeñas fugas esquizofrénicas en los grandes conjuntos paranoicos. Hay a veces ejemplos sorprendentes en política. Tomo el ejemplo reciente de lo sucedido en los Estados Unidos: estaba la guerra de Vietnam; era algo gigantesco, la puesta en marcha de una gigantesca máquina paranoica, el famoso complejo militar-industrial, todo un régimen de signos políticos, económicos. Todo el mundo, salvo unos pocos, aplaude. Todos los países dan su aprobación, nadie se escandaliza. Nadie más que un pequeño número de individuos, denunciados como izquierdistas. Luego, ocurre un pequeño problema, nada importante en realidad, una historia de espionaje, de robos, de policías y psiquiatras, entre los dos grandes partidos estadounidenses. Hay fugas. Y todos los valientes que aceptaron sin rechistar la guerra de Vietnam, que no se opusieron a esa gran máquina paranoica, empiezan a decir: el presidente de EE UU no respeta las reglas del juego. Una pequeña fuga esquizofrénica se insinúa en el gran sistema paranoico, los periódicos ponen el grito en el cielo (o lo fingen). ¿Por qué no las acciones que cotizan en las bolsas? Lo que nos interesa actualmente son las líneas de fuga de los sistemas, las condiciones en las cuales estas líneas forman o suscitan fuerzas revolucionarias o, por el contrario, se quedan en lo anecdótico. Las probabilidades revolucionarias no dependen de las contradicciones del sistema capitalista, sino de los movimientos de fuga que lo socavan, siempre inesperados, siempre nuevos. En la medida en que utilizábamos el término «esquizo-análisis», se nos reprochó confundir al revolucionario con el esquizofrénico, a pesar de que tomamos muchísimas precauciones para distinguirlos.

Un sistema como el capitalismo tiene fugas por todas partes, se fuga él mismo, y después el propio capitalismo tapona las fugas, hace nudos, ataduras para impedir que las fugas sean demasiado numerosas. Un escándalo por aquí, una fuga de capital por allá, etcétera Y también hay fugas de otro tipo: las comunidades, los marginales, los delincuentes, los drogadictos, las fugas de los drogadictos... hay fugas de todas clases, hay fugas esquizofrénicas, la gente se fuga de formas muy distintas. Nuestro problema (no somos del todo idiotas, no decimos que eso baste para hacer la revolución) es: dado un sistema que verdaderamente se fuga por todas partes y que, al mismo tiempo, no para de impedir, de reprimir o de taponar las fugas por todos los medios, ¿cómo hacer para que estas fugas no sean únicamente intentonas individuales o de pequeñas comunidades, sino que formen verdaderamente una máquina revolucionaria? ¿Por qué razón, has-

ta ahora, las revoluciones han acabado tan mal? No hay revolución sin una máquina de guerra central, centralizadora. No se trata de armar camorra o de batirse a puñetazos, hace falta una máquina de guerra que organice y unifique. Pero, hasta ahora, no ha existido, en el terreno revolucionario, una máquina que no reprodujese a su manera algo muy diferente, a saber, un aparato de Estado, el organismo de la opresión por excelencia. Éste es el problema de la revolución: ¿cómo podría una máquina de guerra tomar en consideración todas las fugas que tienen lugar en el sistema actual sin aplastarlas, sin liquidarlas, y sin reproducir un aparato de Estado? Así, cuando Jervis dice que nuestro discurso cada vez es más político, creo que tiene razón porque, mientras en la primera parte de nuestro trabajo insistíamos en las grandes dualidades, ahora buscamos un nuevo modo de unificación en el cual, por ejemplo, el discurso esquizofrénico, el discurso de la drogadicción, el discurso perverso, el discurso homosexual y todos los discursos marginales puedan subsistir, en el cual todas estas fugas y discursos se inyecten en una máquina de guerra que no reproduzca un aparato de Estado ni de Partido. Y éste es el motivo de que ya no tengamos ganas de hablar de esquizo-análisis, porque esto implicaría privilegiar un tipo particular de fuga, la fuga esquizofrénica. Lo que nos interesa es una especie de eslabón que nos conduce al problema político directo, y el problema político directo, para nosotros, es más o menos éste: hasta ahora, los partidos revolucionarios se han construido como síntesis de intereses en lugar de funcionar como analizadores del deseo de las masas y los individuos. O, lo que viene a ser lo mismo: los partidos revolucionarios se han construido como embriones de aparatos de Estado, en lugar de formar máquinas de guerra irreductibles a tales aparatos.

37

CARAS Y SUPERFICIES*

Stefan Czerkinsky.- Yo soy el pintor. No soy pintor. Así que no haremos un prefacio. Haremos superficies,[T] y no una presentación. Nos deslizaremos. Eres tú el que va a hacer los dibujos. Yo escribiré los fragmentos de escritura. No cambiamos de función, no intercambiamos nada, no canjeamos, nada de eso...

Gilles Deleuze.- ¡Uf! Aquí tengo los dibujos.[a] Cuanto peores son, mejor funcionan. Son exactamente monstruos de superficie. Como el violeta-marrón, todos los colores en superficie. ¿Cómo funciona el violeta?

Stefan Czerkinsky.- ¿Cómo funciona la terroría? ¿Cómo funciona un monstruo de superficie?

Gilles Deleuze.- La terroría es violeta. La terroría es pinturadeseoescritura con algo de otra cosa, en los bordes, en los rincones, en el medio y en otras partes. Es el movimiento oscilatorio de Flux Flux Klan que se conoce bajo el nombre de «la gran mafia del pensamiento», y a sus miembros-órganos como «los okupas del concepto». Se propone:

1º) La constitución sin apoyos de la terroterapia, ligada a la destrucción activa de las enfermedades de nuestro tiempo: psicobombas, hipocongrio, esquizofagia blenofrénica, neurotosis y neurotipias, mortema, sexosis, fantasmología, escatotonia, y la peor de todas, la depre-glorificante.

---

* Con Stefan Czerkinsky y J.-J. Passera, en *Faces et surfaces*, Galerie Karl Flinker, París, 1973. Se trata del catálogo de la exposición dedicada a un joven artista polaco cuya obra –composiciones monocromas– sigue siendo desconocida (el artista se suicidó poco después de la exposición).

[T] En el original hay un juego de palabras que la traducción no puede conservar, entre «prefacio» y el título de la exposición (*préface, faces et surfaces*).

[a] En la exposición figuraban seis dibujos de Deleuze (reproducidos en *Chimères* nº 21).

2º) La producción de consignas y eslóganes como:
–«Siempre más inconsciente, un poco más, producid el inconsciente.»
–«No hay nada que interpretar.»
–«Se arregla todo y basta.»
–«Obligación de permiso de residencia y de trabajo para todos los franceses, acompañada de controles policiales regulares.»
–«Entre dos movimientos, prevalece el más desterritorializado.»
–«Entre cincuenta movimientos, el más desterritorializado prevalece sobre los demás.»

El movimiento más desterritorializado se llama vector loco. Es el violeta. El inconsciente es violeta, o lo será.

Stefan Czerkinsky.- ¿Qué precauciones hay que tomar para producir un concepto?

Gilles Deleuze.- Hay que poner el intermitente, asegurarse mirando el retrovisor de que no te esté adelantando otro concepto; una vez tomadas estas precauciones, produces el concepto.[1] ¿Qué precauciones hay que tomar para pasar de un campo teórico a otro?

Stefan Czerkinsky.- Nada más sencillo. Hay que hacerse con un porta-conceptos de escay. Se toma un lienzo del que se elimina el apresto o, más simple, una tela sin apresto. Se hace con ella un bocadillo, poniéndola entre las dos partes de un bastidor de madera previamente serrado. Así, el bastidor desborda el lienzo por ambos lados, formando dos huecos pequeños. Se pinta primero en un lado, siguiendo las direcciones elegidas (vectores) como puntos cardinales. Por ejemplo: se pinta de Norte a Oeste, de Norte a Sur, de Sur a Este, de Sur a Oeste, de Norte a Oeste, etcétera Con rojo y azul, ya sea con rojo o con azul, o con ambos mezclados fuera de la tela, se producen, en todo caso, violeta o marrón variables. Entonces le damos la vuelta para ver lo que ha sucedido por el otro lado, ya que el lienzo sin apresto (no ocluido) difunde el color. En caso necesario, se puede observar la difusión del color con ayuda de un espejo situado tras el lienzo. Después se pinta el otro lado siguiendo otras direcciones y desde otras esquinas, con un pincel diferente. De este modo, se puede invertir cardinalmente la tela, cambiarla de sitio, suspenderla, trabajar con ella en una pared, en el suelo, etcétera.

Difusión incesante, de un lado al otro. Cada lado modifica el otro: rojo, azul, azul-rojo/rojo-azul, etcétera, que dan como resultado violetas varia-

[1] Los conceptos no están en la cabeza: son cosas, pueblos, zonas, regiones, umbrales, gradientes, calores, velocidades.

bles (y marrón en negativo). Cada lado penetra en el otro: el violeta es el país del PENETREH. Y así nos hemos convertido en el pasa-color, pasa-lados, pasa-tiempo: el pintor o la pintura, el nómada.

Se obtienen así movimientos de desterritorialización del color, además de otra cosa, y es que se producen intensidades. Se visita de esta manera lo que no tiene espesor.

Aunque no lo había dicho, hace falta que la tela sea mucho más grande que el bastidor, para que forme un borde, un margen que lo desborde al menos unos cincuenta centímetros. Esto tiene varias funciones:

1º) Zona de superproducción; 2º) instancia de anti-producción; 3º) distancia del cuerpo-tela; 4º) manchas recíprocas, ¿quién es el pintor y quién el pintado? (en efecto, el borde queda manchado de formas diversas según el trabajo realizado, los colores utilizados, las posiciones de la tela y los vectores elegidos. El cuerpo también quedará manchado, pudiendo decirse que él también es un borde); 5º) paseos y saltos; umbralización del pintor, de la tela, del espectador.

Resulta que una parte ínfima de la tela queda sin pintar, olvidada. Otras veces pasa que se nos olvida olvidar. Hueco: nos hace pensar en la Vetuda del Renacimiento italiano, pero nos equivocamos. Pensamos en las mujeres navajo, que nunca acaban sus tapices. Dejan un hueco porque, según dicen, hacen ese trabajo con toda su alma y temen que quede atrapada en mallas demasiado perfectas. Pero seguimos equivocándonos. También podemos decir que el hueco que circula por la tela es lo real que se abre a otra realidad, pero esto es lo de la metafísica y los otros mundos.

Gilles Deleuze.- Se trata de un borde interior que responde con su eco a los bordes externos. Ambos constituyen la diferencia de intensidad entre la cual todo se transmite y se comunica, desprecio del margen y olvido del hueco se responden uno a otro. Olvido de pintar, negligencia del pintar, la tela entre el adentro y el afuera, la tela-tímpano, entendida como signo de la pintura, como signo a-significante. El hueco-borde es realidad física. Es la Realidad. ¡Ah!, qué cosas más bellas dicen los físicos actuales sobre los fenómenos de los bordes y los númenos de los agujeros. Habría que ser un sabio. ¡Viva Pauli, Viva Fermi! Pero no comprendemos nada. Así que, mejor aún, hacemos algo similar. Los agujeros-partículas, los bordes-partículas: se mueven.[2]

---

[2] El agujero-borde y el borde-margen son las dos unidades de la pintura pero también de otras cosas. El uno puede considerarse la territorialización del otro, mientras el otro es, en tal caso, la desterritorización del uno. Pero todo esto sucede al revés cuando damos la vuelta.

Stefan Czerkinsky.- Aún no hemos terminado. Tras haber pintado las telas, se fabrica una moneda muy simple: a partir de objetos, de verbos, de gestos, de materiales, etcétera Se fijan arbitrariamente relaciones arbitrariamente equivalentes entre las telas y lo que se convertirá en su moneda de cambio.

Por ejemplo, fabrico pequeños objetos, utensilios, instrumentos de algodón como polluelos, ligaduras metálicas como esposas de acero, plástico azul metalizado surcado y biselado, con cabellos en las grietas adheridos con arcilla: unos son, pese a todo, bastante grandes, los otros realmente pequeños. Los meto en una maleta, en un cofre de hierro. Lo he hecho para niños en un jardín público, y les divertía mucho, a diferencia de la talla y la acumulación, de las que se reían. Y entonces pongo todos estos objetos consoladarios en relación con las telas violeta. Son fetiches o llaveros para los cuadros-puertas, para las telas-tiendas o telas-iconos. Así se constituye un circuito más amplio. Circuito restringido: bastidor-tela-borde-hueco; circuito amplio: equivalencia con otro sistema de signos, los pequeños objetos-utensilios. Lo ideal sería pagar las telas con estos pequeños objetos, y hacer los pequeños objetos con las telas. Habría que robar unos u otros, o ambos a la vez. Se puede plantear la pregunta: ¿no eran ya desde el principio dinero mis telas y utensilios? La virtualidad del dinero es terrible.

38

PREFACIO A *L'APRÈS-MAI DES FAUNES**

Prefacios: nadie se libra de ellos, ni el autor del libro, ni el editor, ni el autor del prefacio –la auténtica víctima–, aunque no haya necesidad alguna de prefacios. Es una gaya obra. Habría podido llamarse: «Dudas acerca de la existencia de la homosexualidad», o «Nadie puede decir "soy homosexual"», firmado: Hocquenghem. ¿Cómo ha llegado hasta aquí? ¿Hay una evolución personal, señalada en la sucesión y el tono diverso de los textos de este libro? ¿Una revolución colectiva ligada a un trabajo de grupo, a una transformación del FHAR? Evidentemente, no es por sus cambios, por su convertirse en homosexual, por ejemplo, por lo que Guy Hocquenghem tiene dudas sobre la validez de las nociones y las declaraciones. En la medida en que permanece homosexual *for ever*, y lo es cada vez más y cada vez mejor, puede decir: «Pero, después de todo, nadie lo es». Lo que vale mil veces más que la afirmación lisa y llana de que todo el mundo lo es, o lo sería, de manera inconsciente y latente. Guy Hocquenghem no habla de evolución ni de revolución, sino de volutas. Imaginemos una espiral móvil: Hocquenghem estaría en ella a varios niveles al mismo tiempo, en varias curvas a la vez, ora con su moto, ora colgado, ora sodomizado o sodomita, ora travesti. En uno de los niveles puede decir: sí, soy homosexual, en otro nivel ya no lo es, y en otro distinto es algo diferente. Este libro no es la repetición del anterior, *El deseo homosexual*,[a] sino que lo distribuye, lo moviliza de otra manera, lo transforma.

---

* *Prefacio*, en Guy Hocquenghem, *L'Après-Mai des faunes*, Grasset, París, 1974, pp. 7-17 (trad. cast. *Homosexualidad y sociedad represiva*, Granica, Buenos Aires, 1974, [*N. del T.*]). Guy Hocquenghem (1946-1988), escritor, miembro del FHAR (Frente homosexual de acción revolucionaria, creado en 1970) conoció a Deleuze en la Universidad de Vincennes, donde era profesor encargado de curso.

[a] *Le désir homosexuel*, Éditions Universitaires, París, col. Psycothèque, 1972.

Primera voluta. Contra el psicoanálisis, contra las interpretaciones y reducciones psicoanalíticas: la homosexualidad vista como relación con el padre, con la madre, con Edipo; Hocquenghem no tiene nada en contra, incluso le escribe una carta a la madre. Pero no funciona. El psicoanálisis nunca ha soportado el deseo. Siempre tiene que reducirlo y hacerle decir otra cosa. Entre las páginas más ridículas de Freud están las referidas a la «*fellatio*»: un deseo tan extraño y sorprendente no puede tener ningún valor por sí mismo, hay que relacionarlo con la ubre de las vacas, y a través de ella con el seno materno. Nada como el placer de succionar la ubre de una vaca. Interpretar, regresar, hacer regresar. Hocquenghem se ríe de ello. Quizá haya una homosexualidad edípica, una homosexualidad-mamá, culpabilidad, paranoia, todo lo que se quiera. Pero precisamente es una homosexualidad pesada como el plomo, lastrada por lo que oculta y quiere ocultar el consejo concertado del psicoanalista y la familia: no se mantiene en la espiral, no soporta la prueba de la ligereza y la movilidad. A Hocquenghem le basta con plantear la especificidad y la irreductibilidad de un deseo homosexual, flujo sin destino ni origen, experimentación y no interpretación. Nadie es homosexual en función de su pasado, sino de su presente, toda vez que la infancia era ya un presente que no remitía a pasado alguno. Pues el deseo nunca representa nada, no remite a otra cosa anterior, a una escena teatral familiar o privada. El deseo compone, maquina, establece conexiones. Sea el hermoso texto de Hocquenghem sobre las motos: la moto es un sexo. ¿No será que el homosexual no es aquel que apunta al *mismo* sexo, sino el que descubre innumerables sexos de los que no teníamos ni idea? Pero, de entrada, Hocquenghem se esfuerza por definir este deseo homosexual específico, irreductible, y no mediante una interioridad regresiva, sino por los caracteres actuales de un Exterior, de una relación con el Exterior: el movimiento particular del ligue, el modo de encuentro, la estructura «anular», la intercambiabilidad y la movilidad de los roles, una cierta traición (¿el «complot contra la propia clase» del que hablaba Klossowski?: «Nos dijeron que éramos hombres, pero nos tratan como a mujeres; sí, para nuestros adversarios somos traidores, hipócritas, de mala fe: sí, en toda situación social, en cualquier momento, podemos dejar a los hombres en mal lugar, somos malquedas y orgullosos»).

Segunda voluta: la homosexualidad no es producción de deseo sin ser al mismo tiempo formación de enunciados. Porque producir deseo y formar enunciados son una sola y la misma cosa. Es evidente que Hocquenghem no habla como Gide, ni como Proust, y aún menos como Peyrefitte, pero el estilo es la política –y también lo son las diferencias de generación, las maneras de decir «yo» (nótese el abismo de diferencias entre Burroughs padre y Burroughs hijo cuando dicen «yo» y hablan de la droga)–. Otro estilo,

otra política: la importancia de Tony Duvert en nuestros días, un tono nuevo. Desde el fondo de este nuevo estilo la homosexualidad produce hoy enunciados que no se refieren, ni deben referirse, a la propia homosexualidad. Si se tratase de decir «todos los hombres son maricas» no tendría interés alguno, ésa es una proposición nula que sólo los débiles encuentran divertida. Pero la posición marginal del homosexual hace posible y necesario que tenga otras cosas que decir sobre *lo que no es* la homosexualidad: «Con los movimientos homosexuales, se pone de manifiesto el conjunto de los problemas sexuales de los hombres». Para Hocquenghem, los enunciados homosexuales pertenecen a dos categorías complementarias. En principio, se refieren a la sexualidad en general: lejos de ser falocrático, el homosexual denuncia que en la esclavización de las mujeres *y* en el rechazo de la homosexualidad se da el mismo fenómeno que constituye el falocentrismo. Éste procede, desde luego, indirectamente y formando el modelo heterosexual de nuestras sociedades, fija la sexualidad de los chicos a la de las chicas, a las que convierte a la vez en primeras perseguidoras y primeras perseguidas. De ahí que exista una complicidad misteriosa entre las chicas a quienes les gustan las chicas y los chicos que prefieren a los chicos, entre los chicos a quienes les gustan las motos más que las chicas y las chicas que prefieren..., etcétera; lo importante es no introducir una relación simbólica o seudo-significante en estas conspiraciones y complicidades («un movimiento como el FHAR está íntimamente ligado a los movimientos ecologistas... *aunque esto resulte inexpresable en la lógica política*»). De ahí, también, la segunda clase de enunciados, que remite al campo social en general y a la presencia de la sexualidad en ese campo en su totalidad: al escapar del modelo heterosexual, tanto de su localización en un tipo de relaciones como de su difusión por todos los lugares de la sociedad, la homosexualidad es capaz de construir una micropolítica del deseo y de servir como revelador o detector del conjunto de las relaciones de fuerza a las cuales la sociedad somete la sexualidad (incluyendo la homosexualidad más o menos latente que impregna los grupos viriles militares o fascistas). La homosexualidad no se libera rompiendo toda relación de fuerza sino porque, al ser marginal, carece de toda *utilidad social*: «Las relaciones de fuerza ya no están inscritas por la sociedad en el punto de partida, los papeles masculino y femenino, activo-pasivo, amo-esclavo, son inestables y reversibles en todo momento».

Tercera voluta. Nos imaginábamos a Hocquenghem a punto de establecerse, de hacerse su hueco en los márgenes. Pero ¿qué es este margen? ¿Qué son esta especificidad del deseo homosexual y estos contra-enunciados de la homosexualidad? Otro Hocquenghem, en otro nivel de la espiral, denuncia que la homosexualidad no es más que una palabra. *Nominalismo*

de la homosexualidad. En verdad, las palabras no tienen poder alguno, salvo cuando están al servicio del poder: el lenguaje no es información o comunicación sino prescripción, ordeno y mando. Te quedarás en los márgenes. Lo central es la causa de lo marginal. «Esta separación abstracta del deseo que permite dirigir incluso a quienes escapan de ella, esta legalización de lo que está fuera de la ley. La categoría en cuestión, y la propia palabra, son una invención relativamente reciente. El creciente imperialismo de una sociedad que quiere dar un estatuto social a todo lo inclasificable ha creado esta particularización del desequilibrio... Separar para dirigir mejor, el pensamiento seudocientífico de la psiquiatría ha transformado la intolerancia bárbara en una intolerancia civilizada». Pero pasa algo extraño: cuanto más es la homosexualidad una palabra y menos un estado de cosas, más hay que tomársela al pie de la letra, asumir su posición como específica y sus enunciados como irreductibles, y hacer como si... Para aceptar el desafío. Casi como un deber. Como un momento dialécticamente necesario. Como transición y como progreso. Ya que así lo queréis, nos haremos las locas. Nos libraremos de vuestras trampas. Os tomaremos al pie de la letra: «Hacer la vergüenza más vergonzosa constituye un progreso. Reivindicamos nuestra feminidad, la que incluso las mujeres rechazan, *al mismo tiempo que declaramos que estos roles no tienen sentido alguno*... La forma concreta de esta lucha, a la que no podemos escapar, pasa por la homosexualidad». Una máscara más, una traición más, Hocquenghem se descubre hegeliano –el momento necesario que hay que atravesar–, Hocquenghem se redescubre marxista: el maricón como proletario del Eros («precisamente por vivir aceptando una situación particularísima, lo que piensa tiene un valor universal»). El lector no deja de asombrarse. ¿Un homenaje a la dialéctica en la *Ecole normale supérieure*? ¿Homo-hegelianismo marxista? Pero Hocquenghem ya ha ido más allá, a otro ámbito de la espiral, y dice lo que le pasa por la cabeza o le sale del alma, que no es separable de una suerte de evolución. ¿Quién de nosotros no ha tenido que matar en su interior a Hegel y a Marx y la infame dialéctica?

Cuarta voluta, última figura de la danza por el momento, última traición. Hay que reparar en la secuencia de los textos de Hocquenghem, en su posición con respecto al FHAR como grupo específico, en las relaciones con el MLF. Y hay que aceptar la idea de que el hecho de que los grupos acaben por estallar no tiene nada de trágico. Lejos de cerrarse en torno a «lo mismo», la homosexualidad se abre a toda clase de nuevas relaciones posibles, micrológicas o microfísicas, esencialmente reversibles, transversales, con tantos sexos como componendas puedan existir, sin excluir nuevos tipos de relaciones entre hombres y mujeres: la movilidad de ciertas relaciones SM, las potencias del travestismo, las treinta y seis mil formas de amor

al estilo de Fourier o los *n*-sexos (ni uno ni dos). No se trata ya de ser hombre o mujer sino de inventar sexos, aunque un homosexual masculino puede encontrar en una mujer los placeres que podría darle un varón, y viceversa (Proust contraponía ya la homosexualidad excluyente de lo Mismo a esta homosexualidad más múltiple y «localizada» que incluye todo tipo de comunicaciones transversales, incluso con flores y bicicletas). En un bello pasaje sobre el travestismo, Hocquenghem habla de una transmutación de un orden a otro, como en un *continuum* intensivo de sustancias: «No hay intermediario entre el hombre y la mujer, o bien el mediador universal es la parte de un mundo transferida a otro del mismo modo que se pasa de un universo a otro paralelo, o perpendicular, o diagonal; o, mejor, se trata de un millón de gestos desplazados, de trazos transferidos, de acontecimientos...». Lejos de clausurarse en torno a la identidad de un sexo, esta homosexualidad se abre a la pérdida de la identidad, al «sistema en acto de las ramificaciones no excluyentes del deseo polívoco». En este preciso punto de la espiral, se comprende el cambio de tono: ya no se trata en absoluto, para el homosexual, de buscar reconocimiento, de presentarse como sujeto dotado de derechos (dejadnos vivir a nuestra manera, todo el mundo lo es en cierta medida... homosexualidad-demanda, homosexualidad-reconocimiento, homosexualidad de lo mismo, forma edípica, estilo Arcadia).[b] Para el nuevo homosexual se trata de reclamar el serlo para poder decir al final: nadie lo es, no existe. Nos tratáis como homosexuales, de acuerdo, pero nosotros ya hemos superado esa fase. Ya no hay un *sujeto* homosexual sino producciones homosexuales de deseo y composiciones homosexuales productoras de enunciados que proliferan por todas partes, SM y travestis, tanto en relaciones de amor como en luchas políticas. Ya no hay un sujeto-Gide arrastrado a la escisión, ni siquiera un sujeto-Proust aún culpable, y aún menos el lamentable Yo-Peyrefitte. Comprendemos así por qué puede Hocquenghem estar en todos los niveles de su espiral y decir al mismo tiempo: el deseo homosexual es específico, hay enunciados homosexuales pero la homosexualidad no es nada, no es más que una palabra que, sin embargo, hemos de tomarnos en serio, hemos de pasar por ella para extraer todo lo que contiene de diferente, y que no tiene nada que ver con el inconsciente del psicoanálisis sino con el progreso de un devenir sexual futuro.

---

[b] El club Arcadie (1954-1982) fue un grupo constituido alrededor de André Baudry, quien creía que los homosexuales debían reunirse con discreción, «valor» y «dignidad». Políticamente inclinado a la derecha, el grupo de Baudry se opuso a las «escandalosas» manifestaciones públicas del FHAR.

39

EL ARTE DE PLANTAR*

Larga obertura de la película con música de Coperin. Vemos a la cámara moverse y detenerse en tal decorado o en tal lugar, ante tal arquitectura.

Vemos al director riéndose, hablando, señalando algo, y al equipo montando tal o cual escenario. Nos tememos que se trate, una vez más, de una forma de introducir en la película la película que se está haciendo. Afortunadamente, se trata de otra cosa. La obertura no es larga. En esta película hallamos una movilidad de la cámara que parece muy novedosa. Es una forma de plantar. No clavar la cámara sobre sus patas, sino plantarla rápidamente sobre el frágil espesor del suelo o del terreno y transportarla luego a otro lugar para volver a plantarla. El arte de los arrozales: la cámara se pincha en el suelo y vuelve a pincharse mediante un salto, más lejos. No hay arraigo, sino pinchazos. En la propia película, la cámara, el equipo y el director surgen de golpe junto a la pareja que se dispone a hacer el amor: no es un efecto «literario», ni una reflexión sobre la filmación en la propia película, sino que la cámara es visible porque está plantada allí, pinchada allí, para saltar enseguida a otro lugar.

La película, y todo lo que nos muestra, sigue este procedimiento carente de artificio. La película y la obertura son la misma historia móvil en dos modalidades. Un hijo se mata y el padre, enfurecido, pasa por una serie de metamorfosis: pequeño mirón sádico, gran mago inquietante, paseante nómada, joven enamorado. El actor que encarna al padre, Patrice Dally, está dotado de una gran sobriedad, de unas maneras casi humildes que multiplican la

---

* En *Deleuze, Faye, Roubaud y Touraine parlent de «Los otros», un film de Hugo Santiago, écrit en collaboration avec Adolfo Bioy Casares et Jorge Luis Borges*, Christian Bourgois, París, 1974. Se trata de un panfleto que se distribuía a la entrada de un cine del Barrio latino de París en defensa y apoyo de la película de Hugo Santiago, que había provocando gran escándalo en el festival de Cannes de 1974.

violencia de las metamorfosis. El pretexto es una especie de investigación sobre la muerte del hijo. La realidad es la cadena rota de las metamorfosis, que no proceden mediante transformaciones sino mediante saltos y brincos. Hay una bella escena en la que Roger Planchon, el mago, da saltos alrededor de una joven para persuadirla de algo, en la plaza Saint-Sulpice: Planchon se planta cada vez ante la chica, con movimientos asombrosos. Y también aquella otra en la que el neurótico sádico, Pierre Julien, arrastra al jugador en todas direcciones, altura, profundidad, longitud, cortando todo el espacio como con un cuchillo.

Se diría que se trata de una historia plantada en París, pero en absoluto grave ni estáticamente, sino mediante injertos que corresponden a cada una de las posiciones de la cámara. La historia viene de lejos: de América del Sur, del trío Santiago-Borges-Bioy Casares, comporta esa potencia de metamorfosis que se encuentra igualmente en las novelas de Asturias, que proviene de otros paisajes, sabana, pampa, empresa frutícola, campo de maíz o arrozal. El más preciso de los puntos en los cuales la cámara se injerta o se inyecta en París es una pequeña librería De las dos Américas, la empresa del padre. Pero no hay en la historia aplicación alguna, ningún simbolismo, ningún juego literario, como si se contara la historia de un indígena en París. Se trata más bien de una historia estrictamente común a los dos mundos, un fragmento de ciudad y un fragmento de pampa, ambos móviles, el uno plantado en el otro y arrastrándolo consigo. Lo que en uno parece continuo es, en el otro, discontinuo, y viceversa. Santiago filma de forma admirable el interior del Observatorio de Meudon: toda una ciudad metálica y desierta plantada en un bosque. En la música de Coperin se oyen tamtams, y agudos gritos de papagayos en el hotel del Odéon, el librero parisino es en verdad un indio.

El cine siempre estuvo más próximo a la arquitectura que al teatro. Aquí, todo se sostiene mediante una cierta relación de la cámara con la arquitectura. Las metamorfosis no tienen nada que ver con fantasías: la cámara salta de un punto a otro de un conjunto arquitectónico, como Planchon salta alrededor de la gran fuente de piedra. Los personajes de la librería saltan alrededor de Valérie, la heroína, que adopta posiciones propias de la arquitectura. Recta o tumbada, inclinada o levantada, observadora en Meudon, contempla las metamorfosis, es a la vez la víctima y la dueña del juego, constituye un centro para los brincos por la librería. El juego y la belleza de la actriz, Noëlle Châtelet, la extraña «gravedad» de la detallada escena de amor. Y la manera en que también ella, de una forma distinta que la librería, mantiene una relación con el otro mundo. Lo que uno dice mediante la arquitectura, por la mirada y las posiciones, lo dice el otro mediante movimientos, mediante la música y la cámara. Es curioso que a los críticos no

les haya gustado esta película, que es una especie de ensayo de un cine dotado de una nueva movilidad. La anterior película de Santiago, *Invasión*, iba ya en esta dirección (una pregunta accesoria: ¿por qué el librero se llama Spinoza? Quizá porque las dos Américas, los dos mundos, la ciudad y la pampa, son como los dos atributos de una substancia absolutamente común. Y esto no tiene nada que ver con la filosofía, es la propia substancia de la película).

BIBLIOGRAFÍA GENERAL DE ARTÍCULOS (1953-1974)

Esta bibliografía es la de Timothy S. Murphy, ligeramente aumentada y modificada. Indicamos en cada caso en qué libro se ha incluido o reelaborado el artículo. Aquellos que no están incluidos en ninguna obra, ni tampoco en el presente volumen, van precedidos de un asterisco. No figuran aquí ni las transcripciones de clases ni las grabaciones de audio.

1953

* «Régis Jolivet. – Le problème de la mort chez M. Heidegger et J. P. Sartre», *Revue philosophique de la France et de l'étranger,* vol. CXLIII, núms. 1-3, enero-marzo, 1953, pp. 107-108.

* «K. E. Lögstrup. – Kierkegaard und Heidegger Existenzanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündigung», ibíd., pp. 108-109.

* «Helmut Kuhn. – Encounter with Nothingness / Begegnung mit dem Nichts», ibíd., p. 109.

* «Bertrand Russell. – Macht und Persönlichkeit», ibíd., pp. 135-136.

* «Carl Jorgensen. »Two Commandmets», ibíd., pp. 138'139.

1954

* «Darbon. – Philosophie de la volonté», *Revue philosophique de la France et de l'étranger,* vol. CXLIV, núms. 4-6, abril-junio, 1954, p. 283.

* «Jean Hyppolite. – Logique et existence», *Revue philosophique de la France et de l'étranger,* vol. CXLIV, núms. 7-9, julio-septiembre 1954, pp. 457-460.

1955

«Introduction» en Gilles Deleuze, ed., *Instincts et institutions,* Hachette, París, 1955, pp. viii-xi.

* «Émile Léonard. – L'illuminisme dans un protestantisme de constitution récent (Brésil)», *Revue philosophique de la France et de l'étranger,* vol. XCLV, núms. 4-6, abril-junio, 1955, p. 208.

* «J. P. Sartre. – Materialismus und Revolution», ibíd., p. 237.

1956

«Bergson 1859-1941» en Maurice Merley-Ponty, ed., *Les Philosophes célèbres*, Éditions d'Art Lucien Mazenod, París, 1956, pp. 292-299.

«La conception de la différence chez Bergson» en *Les Etudes bergsoniennes*, vol. IV, pp. 77-112.

* «*Descartes, l'homme et l'oeuvre*, par Ferdinand Alquié», *Cahiers du Sud*, vol. XLIII, n.º 337, octubre, 1956, pp. 473-475.

1957

* «Michel Bernard. – La philosophie religieuse de Gabriel Marcel (étude critique)» en *Revue philosophique de la France et de l'étranquer*, col. CXLVII, núms. 1-3, enero-marzo, p. 105.

1959

«Sens et valeurs», *Arguments*, n.º 15, pp. 20-28. Incluida, modificada en *Nietzsche et la philosophie*, PUF, París, 1962.

1961

«De Sacher-Masoch au masochisme», *Arguments*, n.º 21, pp. 40-46. Incluida en *Présentation de Sacher-Masoch*, Éditions de Minuit, París, 1967.

«Lucrèce et le naturalisme» en *Etudes philosophiques*, n.º 1, pp. 19-29. Incluida, modificada en apéndice de *Logique du sens*, Éditions de Minuit, París, 1969.

1962

«250 anniversaire de la naissance de Rousseau. Jean-Jacques Rousseau, précurseur de Kafka, de Céline et de Ponge», *Arts*, n.º 872, 6-12, junio, p. 3.

1963

«Mystère d'Ariane», *Bulletin de la Société française d'études nietzschéennes*, marzo, pp. 12-15. Repris, modifié, dans *Critique et clinique*, Éditions de Minuit, París, 1993.

«L'idee de genèse dans l'esthétique de Kant», en *Revue d'Esthétique*, vol. XVI, n.º 2, abril-junio, pp. 113-136.

«Raymond Roussel ou l'horreur du vide», *Arts*, 23-29 octubre, p. 4.

«Unité de *A la recherche du Temps perdu*» in *Revue de Métaphysique et de Morale*, octubre-diciembre, pp. 427-442. Incluida, modificada en *Marcel Proust et les signes*, PUF, París, 1964.

1964

«En créant la pataphysique, Jarry a ouvret la voice à la phénoménologie», *Arts,* 27 de mayo-2 de junio, p. 5.

1965

«Pierre Klossowski ou les corps-langage», *Critique,* n.º 214, pp. 199-219. Incluida, modificada en apéndice de *Logique du sens,* Éditions de Minuit, París, 1969.

1966

«Philosophie de la Série Noire», *Arts & Loisirs,* n.º 18, 26 de enero-26 de febrero, pp. 12-13.

«Gilbert Simondon. – L'individu et sa genèse physico-biologique», *Revue philosophique de la France et de l'etranger,* vol. CLVI, núms. 1-3, enero-marzo, pp. 115-118.

»L'homme, une existence douteuse», *Le Nouvel Observateur,* 1 de junio, pp. 32-34.

«Renverser le Platonisme», *Revue de Métaphysique et de Morale,* vol. LXXI, n.º 4, octubre-diciembre, pp. 426-438. Incluida, modificada en apéndice de *Logique du sens,* Éditions de Minuit, París, 1969.

1967

«Conclusions: sur la volonté de puissance et l'eternal retour» en *Nietzsche,* Éditions de Minuit, París, 1967, pp. 275-287.

«Une théorie d'Autrui (Autrui, Robinson et le pervers)», *Critique,* n.º 241, pp. 503-525. Incluida, modificada en apéndice de *Logique du sens,* Éditions de Minuit, París, 1969.

«Introduction» à Emile Zola, *La Bête humaine* en (*Euvres complètes,* tome VI, París, Cercle du livre précioux, 1967, pp. 13-21. Incluida, modificada en apéndice de *Logique du sens,* Éditions de Minuit, París, 1969.

* «Introduction générale» (avec M. Foucault) aux (*Euvres philosophiques complètes* de F. Nietzsche. París, Gallimard, 1967, t. IV, *Le Gai Savoir. Fragments posthumes (1881-1882),* pp. i-iv.

«L'eclat de rire de Nietzsche», (propos recueillis par Guy Dumur), *Le Nouvel Observateur,* 5 de abril, pp. 40-41.

«Mystique et masochisme», (propos recueillis par Madeleine Chapsal), *La Quinzaine littéraire,* 1-15 de abril, 1967, p. 13.

«La méthode de dramatisation», *Bulletin de la Societé française de Philosophie,* 61 année, n.º 3, julio-septiembre, 1967, pp. 89-118.

1968

«Entretien avec Gilbert Deleuze *[sic]*» (propos recueillis par Jean-Noël Vuarnet), *Les Lettres françaises,* n.º 1.223, 28 de febrero-5 de marzo, 1968, pp. 5, 7, 9.

«Le schizophrène et le mot», *Critique,* núms. 255-256, pp. 731-746. Incluida, modificada, en *Logique du sens,* Éditions de Minuit, París, 1969.

1969

«Gilles Deleuze parle de la philosophie» (propos recueillis par Jeannett Colombel), *La Quinzaine littéraire,* n.º 68, 1-15 de marzo, pp. 18-19.

«Spinoza et la méthode générale de M. Gueroult», *Revue de méthaphysique et de morale,* vol. LXXIV, n.º 4, octubre-diciembre, pp. 426-437.

1970

«Schizologie», préface à Louis Wolfson, *Le Schizo et les langues,* Gallimard, París, 1970. Incluida, modificada en *Critique et clinique,* Éditions de Minuit, París, 1993.

«Un nouvel archiviste», *Critique,* n.º 274, marzo, pp. 195-209. Incluida, modificada, en *Foucault,* Éditions de Minuit, París, 1986.

«Failles et feux locaux», *Critique,* n.º 275, abril, pp. 344-351.

«Proust et les signes», *La Quinzaine littéraire,* n.º 103, 1-15 octubre, pp. 18-21. Incluida, modificada, en *Proust et les signes,* PUF, París, 1964.

«La synthèse disjonctive» (avec Félix Guattari), *L'Arc,* n.º 43: *Pierre Klossowski,* pp. 54-62. Incluida, modificada, en *L'Anti-Œdipe,* Éditions de Minuit, París, 1972.

1971

«Le trosième chef-d'œuvre: *Sylvie et Bruno*», *Le Monde,* 11 de junio, p. 21. Incluida, modificada, en *Critique et clinique,* Éditions de Minuit, París, 1993.

* «Gilles Deleuze» (sur l'affaire Jaubert), *La Cause du Peuple-J'accuse,* suplément juin.

* «Questions à Marcellih» (avec Michel Foucault, Denis Langlois, Claude Mauriac et Denis Perrier-Daville), *Le Nouvel Observateur,* 5 de julio, p. 15.

1972

«Hume», en François Châtelet, ed., *Histoire de la philosophie t. IV: Les Lumières,* Hachette, París, pp. 65-78.

«A quoi reconnaît-on le structuralisme?», en François Châtelet, ed., *Histoire de la philosophie,* t. VIII: *Le XX siècle,* Hachette, París, pp. 299-335.

«Trois problèmes de groupe», préface à Félix Guattari, *Psychanalyse et transversalité,* François Maspero, París, pp. i-ix.

«Les intellectuels et le pouvoir» (entretien avec Michel Foucault), *L'Arc,* n.º 49: *Gilles Deleuze,* pp. 3-10.

«Sur Capitalisme et schizophrénie» (avec Félix Guattari. Propos recueillis par Catherine Backès-Clement), ibíd., pp. 47-55. Incluida en *Pourparlers,* Éditions de Minuit, París, 1990, bajo el título «Entretien sur *L'Anti-Œdipe*».

* «A propos des pyschiatres dans les prisons», *APL informations,* n.º 12, 9 de enero, p. 2.

«Ce que les prisionniers attendent de nous...», *Le Nouvel Observateur,* 31 de enero, p. 24.

* «On en parlera demain: les Dossiers (incomplets) de l'écran» (avec Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Claude Mauriac, Jean-Marie Domenach, Hélène Cixous, Jean-Pierre Faye, Michel Foucault et Maurice Clavel), *Le Nouvel Observateur,* 7 de febrero, p. 25.

«Appréciation», *La Quinzaine littéraire,* n.º 140, 1-15 de mayo, p. 19.

«Deleuze et Guattari s'expliquent...» (table ronde avec François Châtelet, Pierre Clastres, Roger Dadoun, Serge Leclaire, Maurice Nadeau, Raphaël Pividal, Pierre Rose, Henri Torrubia), *La Quinzaine littéraire,* n.º 143, 16-30 de junio, pp. 15-19.

«Hélène Cixous ou l'ecriture stroboscopique», *Le Monde,* n.º 8.576, 11 de agosto, p. 10.

«Capitalisme et schizophrénie», (avec Félix Guattari. Entretien avec Vittorio Marchetti), *Tempi moderni,* n.º 12, 1972, pp. 47-64.

«Qu'est-ce que c'est, tes »machines désirantes» à toi?» (Introduction au texte de Pierre Bénichou, «Sainte Jackie, Comédienne et Bourreau»), *Les Temps Modernes,* n.º 316, noviembre, pp. 854-856.

1973

«Sur les lettres de H. M.» (avec Daniel Defert), *Suiciden dans les prisons en 1972,* Gallimard, París, coll. Intolérable, pp. 38-40.

«Le froid et le chaud» en *Fromanger, le peintre et le modèle,* Baudard Alvarez, París, 1973.

«Pensée nomade» en *Nietzsche aujourd'hui? tome 1: Intensités,* UGE, París, 10/18, 1973, pp. 159-174 y discusiones, pp. 175-190.

«Gilles Deleuze, Félix Guattari» (entretien avec Michel-Antoine Burnier) en Michel-Antoine Burnier, éd., *C'est demain la veille,* Éditions du Seuil, París, 1973, pp. 139-161.

«Bilan-programme pour machines désirantes» (avec Félix Guattari), *Minuit 2,* enero, pp. 1-125. Incluida en apéndice a la segunda edición de *L'Anti-Œdipe,* Éditions de Minuit, París, 1972.

* Contribución anónima en *Recherches,* n.º 12, marzo, Trois milliards de pervers – Grande Encyclopédie des Homosexualités.

* Repuestas a un cuestionario sobre «La belle vie des gauchistes» dirigido por Guy Hocquenghen y Jean-François Bizot, *Actuel,* n.º 29, marzo.

«Lettre à Michel Cressole», *La Quinzaine littéraire,* n.º 161, 1 de abril, pp. 17-19. Incluida en *Pourparlers,* Éditions de Minuit, París, 1990, bajo el título «Lettre à un critique sévère».

«Présence et Fonction de la Folie dans la recherche du Temps perdu«, *Saggi e Richerche di Letteratura Francese,* vol. XII, Editore, Roma, pp. 381-390. Incluido en la edición aumentada de *Proust et les signes,* PUF, París, 1976.

«14 Mai 1914. Un seul ou plusieurs loups?» (avec Félix Guattari), *Minuit 5,* septiembre, pp. 2-16. Incluida, modificada en *Mille plateaux,* Éditions de Minuit, París, 1980.

«Relazione di Gilles Deleuze» y discusiones en Armando Verdiglione, ed., *Psicoanalisi e politica: atti del convegno di studi tenuto a Milano l'8-9 maggio 1973,* Feltrinelli, Milán, pp. 7-11, 17-21, 37-40, 44-45, 169-172.

* «Le Discours du plan« (avec Félix Guattari et Michel Foucault) en F. Fourquet et L. Murard, eds., *Recherches,* n.º 13, *Les équipements de pouvoir,* diciembre, pp. 183-186.

«Le Nouvel arpenteur: Intensités et blocs d'enfance dans *Le Château*» (avec Félix Guattari), *Critique,* n.º 319, diciembre, pp. 1.046-1.054. Incluida, modificada, en *Kafka – pour une littérature mineure,* Éditions de Minuit, París, 1975.

«*Faces et surfaces*« (avec S. Czerkinsky et J.J. Passera) en *Faces et surfaces,* Éditions Galerie Karl Flinker, París, 1973.

1974

«Préface» en Guy Hocquenghem, *L'Après-Mai des faunes,* Grasset, París, 1974, pp. 7-17.

«28 novembre 1947. Comment se faire un corps sans organes?» (avec Félix Guattari), *Minuit 10,* septiembre, pp. 56-84. Incluido, modificado, en *Mille plateaux,* Éditions de Minuit, París, 1980.

«Un art de planteur» en *Deleuze, Faye, Roubaud, Touraine parlent de «Les Autres», –un film de Hugo Santiago, écrit en collaboration avec Adolfo Bioy Casares et Jorge Luis Borges,* Christian Bourgeois, París, 1974.

A

Abel, N. H., 235
Albert, H., 168
Alquié, F., 127, 140, 370, 440
Althusser, L., 179, 189, 223, 225, 226, 228, 229, 232, 233, 236, 237, 247, 248
Ananxágoras, 209, 210
Andler, C., 168
Arieti, 303, 304
Aristóteles, 51, 129, 151
Arpaillanges, 311
Artaud, A., 100, 102, 132, 143, 260, 289, 297, 307
Asturias, M., 112, 113, 366
Atila, 291
Axelos, K., 102, 103, 104, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212

B

Bach, J. S., 82, 224
Bachelard, G., 224, 225
Bacon, F., 213
Balibar, E., 248
Bamberger, J. P., 97
Barthes, R., 223
Bataille, G., 326
Batista, 112
Baudry, A., 363
Beaufret, J., 127, 165
Beckett, S., 172, 183, 295, 327, 331
Ben Barka, B., 112
Bénichou, P., 309, 310, 373
Bentham, J., 271
Bergson, J., 11, 27, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 135, 140, 148, 181, 182, 188, 370, 384
Béria, L. P., 280
Berkeley, G., 141
Bianquis, G., 168
Bioy Casares, A., 366, 374, 365
Birault, H., 157, 158, 164
Bizet, G., 166
Blanchot, M., 206, 210, 324, 325
Bopp, F., 122, 125
Borges, J. L., 365, 366, 374
Bosco, El, 305
Bouligand, G., 127, 147
Bourbaki, 230
Brecht, B., 229
Breton, A., 127, 149
Brod, M., 327
Brunschvicg, L., 195
Burroughs, W. S., 360
Butler, S., 184

C

Caldwell, E., 113
Campana, 306

Camus, A., 105, 229
Canguilhem, G., 21, 27
Cardan, P., 254
Carroll, L., 229, 243
Castel, R., 349
Castro, F., 169
Céline, L. F., 74, 370
Chapsal, M., 371, 171
Chase, J. H., 109, 113
Châtelet, F., 213, 223, 279, 284, 294, 366, 372
Cixous, H., 295, 296, 373
Clastres, P., 279, 291, 294, 373
Clausewitz, K. von, 208, 209
Colli, G., 155, 167, 177
Colombel, J., 187, 372
Cooper, D., 350
Coperin, F., 365, 366
Cuvier, G., 122, 124, 125
Czerkinsky, S., 355, 356, 358, 374

D

Dadoun, R., 279, 285, 289, 291, 373
Dalcq, A., 118
Dally, P., 365
Darwin, C., 55
Davis, A., 346
Defert, D., 13, 373, 263, 311
Descartes, R., 109, 137, 140, 191, 192, 193, 202, 203, 260, 321, 370,
Deshayes, R., 321
Dimitrov, G., 342
Domenach, J. M., 263, 373
Dostoievski, F., 165
Doyle, C., 110
Duhamel, M., 109, 113
Dumézil, G., 235, 236
Duras, M., 172
Duvert, T., 361

E

Ehrman, J., 211
Eluard, P., 263
Engels, F., 72
Ernst, M., 184
Esquilo, 111
Euclides, 183

F

Faulkner, W., 109, 113
Faure, E., 337
Faye, E., 239, 242, 365, 373, 374
Ferenzci, T., 132
Fermi, E., 357
Feuerbach, L., 179
Fichte, J. G., 83, 151, 192, 193, 194
Fink, E., 211
Flécheux, A., 330, 331
Forster-Nietzsche, E., 168
Foucault, M., 13, 97, 98, 99, 100, 107, 121, 122, 123, 124, 125, 156, 158, 165, 167, 168, 177, 179, 180, 223, 225, 228, 229, 237, 242, 243, 245, 246, 247, 248, 259, 264, 268, 270, 271, 272, 274, 275, 300, 311, 337, 339, 371, 372, 373, 374, 384
Fourier, C., 293, 363
Franco, F., 112, 346
Frege, G., 242
Freud, S., 62, 103, 152, 165, 168, 172, 173, 178, 179, 189, 236, 239, 253, 262, 273, 285, 289, 294, 299, 300, 322, 323, 348, 350, 360
Fromanger, G., 315, 318, 319, 320, 373

G

Gaboriau, E., 110
Gaede, E., 165
Galois, E., 235
Gandillac, J. de, 127, 142, 143, 144, 148, 149
Gast, P., 168
Gatti, A., 107, 229
Genet, J., 107, 312
Giap, V. N., 169

Gide, A., 184, 360, 363
Giraudoux, J., 18
Glucksmann, A., 208
Godard, J. L., 184, 235
Goldbeck, 165, 166
Gombrowicz, W., 107
Goya, F., 320
Greco, D. T. le, 320
Green, A., 241
Grimm, J., 122
Grlic, 165
Guattari, F., 251, 252, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 279, 286, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 298, 299, 301, 202, 303, 305, 307, 308, 333, 336, 338, 341, 343, 344, 346, 347, 352, 372, 373, 374
Guerin, D., 341
Gueroult, M., 372
Guesde, J., 293
Gunn, J., 113

H

Hartmann, E. von, 195
Hegel, W. F., 21, 22, 24, 25, 58, 125, 129, 141, 150, 151, 188, 209, 321, 362
Heidegger, M., 102, 105, 108, 207, 209, 211, 331, 369
Heráclito, 102, 160, 206, 208, 209, 210
Hesse, H., 165
Himes, C., 113
Hitler, A., 112, 170, 340, 342
Hobbes, T., 109, 167
Hoquengheim, G., 359, 360, 361, 362, 363, 374
Homero, 209
Hume, D., 11, 21, 27, 62, 63, 128, 167, 181, 182, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 371, 372, 384,
Husserl, E., 105
Hyppolite, J., 21, 22, 23, 24, 25, 27, 369

J

Jackson, G., 312, 343, 351
Jaeger, M., 253
Jakobson, R., 223, 233, 242
Jarry, A., 101, 102, 103, 112, 212
Jaspers, K., 306
Jaubert, A., 263, 372
Jervis, 352, 354
Joyce, J., 243, 295
Jruschev, N., 280
Julien, P., 366
Jung, C., 224, 235

K

Kafka, F., 71, 105, 107, 172, 175, 251, 295, 323, 327, 329, 331, 370, 374
Kant, I., 22, 23, 73, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 92, 93, 95, 125, 133, 140, 141, 142, 144, 151, 180, 181, 183, 184, 192, 213, 217, 370, 384
Kefauver, 112
Kennedy, J. F., 316
Kahn, G., 331
Klein, M., 324
Klossowski, P., 107, 156, 161, 163, 168, 172, 177, 326, 328, 360, 371, 372
Koechlin, C., 207
Kojève, A., 203, 329

L

Lacan, J., 172, 179, 223, 225, 226, 228, 229, 232, 236, 237, 238, 240, 241, 243, 247, 251, 262, 286, 287, 288, 289, 293, 300
Laing, R., 262, 306, 313
Lalande, A., 105
Lamarck, J. B., 124
Lautman, A., 142
Lawrence, D. H., 320
Leblanc, M., 110
Leclaire, S., 232, 237, 247, 279, 285, 287, 288, 289, 290, 293, 294, 373
Leibniz, G. W. F., 25, 128, 129, 136, 141, 142, 144, 145, 147, 151, 152, 153, 202, 203

Leroi-Gourhan, A., 138
Leroux, G., 110
Lévi-Strauss, C., 107, 179, 223, 227, 228, 229, 231, 232, 233, 235, 236, 238, 239, 242, 243, 245, 247, 303
Levy, B., 339
Lewin, K., 116
Lewis, J., 182, 193
Löwith, K., 158, 163
Lucrecio, 181, 284
Lukács, G., 210
Lyotard, J. F., 277, 278, 326, 328, 330

M

Macherey, P., 244
Maïmon, S., 83, 151, 152, 153
Malebranche, N., 144, 194, 202, 203, 260
Mallarmé, S., 243
Malraux, A., 109
Marcel, G., 109, 159, 166, 253
Marx, K., 102, 165, 169, 178, 179, 189, 206, 209, 229, 233, 273, 280, 285, 292, 310, 322, 334, 347, 350, 351, 362
Masoch, S., 102, 171
Massenet, J., 82
Mauriac, C., 263, 372, 373
Mauss, M., 242
Mc Luhan, M., ¿?
Merleau-Ponty, J., 105, 127, 147, 148
Merleau-Ponty, M., 31
Meyerson, L., 105
Miller, H., 183
Montinari, M., 155, 167, 177
Morand, P., 296
Morgan, T., 292
Mouloud, N., 127, 139, 140
Mozart, W. A., 82, 183

N

Nadeau, M., 283, 294, 373, 279
Nasser, G. A., 169, 380
Nerval, G., 306
Nietzsche, F., 101, 102, 106, 123, 128, 149, 150, 151, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 165, 166, 167, 168, 169, 175, 177, 178, 179, 180, 181, 183, 188, 273, 306, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 334, 350, 370, 371, 373
Novalis, F., 151

O

Ortigues, E., 236
Osier, J.-P., 179
Oury, J., 260, 261, 251

P

Pascal, B., 103, 324, 210
Pauli, W., 357
Peyrefitte, R., 360, 363
Philonenko, A., 151, 152, 153
Piero della Francesca, 320
Pividal, R., 279, 283, 290, 293
Planchon, R., 366
Platón, 23, 25, 35, 36, 47, 51, 57, 58, 137, 138, 153, 183, 206, 218
Pleven, R., 264, 265, 270, 313, 311
Poe, E. A., 238, 240
Ponge, F., 75, 370
Pouillon, J., 235
Pound, E., 205
Prenant, L., 127, 145, 146, 147
Proclo, 150
Proust, M., 128, 135, 148, 175, 181, 182, 269, 360, 372, 374

Q

Quincey, T., 73

R

Ravaisson, F., 35, 39

Reich, W., 251, 254, 274, 281, 350
Ricardo, D., 122, 125
Ricceur, P., ¿?
Rimbaud, A., 102, 103, 164, 169, 181, 210, 301
Robbe-Grillet, A., 98, 111, 172
Robinson, L., 18, 19, 72, 193, 371
Rolland, R., 289
Rose, E., 264
Rousseau, J. J., 12, 71, 72, 73, 74, 75, 370, 384
Roussel, R., 97, 98, 99, 100, 243, 306, 370, 384
Rovini, R., 168
Russell, B., 215, 230, 369
Ruyer, R., 135

S

Sabran, 165
Sade, D.A.F., 171, 172, 173
Saint-Just, L. A., 261
Santiago, H., 366, 367, 374, 365
Sartre, J.-P., 105, 106, 107, 108, 137, 263, 267, 312, 369, 370, 373
Saussure, F., 223
Schelling, F. W. J., 50, 69, 151
Schloezer, B., 161, 165, 166
Schmelck, 264, 265
Schoenberg, A., 183
Schreber, D. P., 260, 294, 300, 348
Schuhl, P. M., 127, 138
Schwob, M., 73
Shakespeare, W., 112, 182, 226
Simondon, G., 115, 116, 117, 118, 119, 371
Sodoma, 320
Sófocles, 110
Sollers, P., 239, 240
Souriau, M., 127, 144, 145
Spinoza, B., 102, 181, 183, 184, 187, 188, 191, 192, 193, 195, 196, 197, 198, 199, 201, 202, 281, 367, 372, 386
Stalin, J., 280
Steinbeck, J., 113
Strauss, L., 107, 179, 223, 227, 228, 229, 231, 232, 233, 235, 236, 238, 239, 242, 243, 245, 247, 303, 329
Suetonio, 112

T

Taat, M., 331, 332
Tarde, G. de, 57
Tati, J., 182
Teilhard de Chardin, P., 107, 206
Tosquelles, F., 261, 251
Trotski, L., 256
Trujillo, R. L., 112, 170
Turkus, 112

U

Ullmo, J., 146

V

Valles, J., 182
Van Gogh, V., 306
Vattimo, G., 157, 165
Velázquez, D. R., 121, 242
Vercors, 263
Vian, B., 263
Victor, P., 339
Vuillemin, J., 97, 275

W

Wahl, J., 127, 137
Weierstrass, K., 230
Weil, S., 107
Williams, C., 113
Winnicott, D. W., 324